١٣٨ ع

تنقیح الکلام

بسم الله الرحمن الرحیم

حاشیه ملا علی اصغر قزوینی بر حاشیه حاشیه محقق

املای مرحوم میرزا ابو المعانی ١١٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على نبينا محمد سيد النبيين ووصيه افضل الوصيين واولاده الائمة المعصومين
صلوات الله عليهم الى يوم الدين وبعد فيقول راجي رحمة ربه الغني المغني ابن محمد يوسف علي اصغر القزويني
عفي عنه وعن والديه ولاخوانه المؤمنين لما رأيت توفر دواعي المحصلين الى تعلم الحواشي المعلقة على عدة الاصول
للمولى الفاضل المؤيد والحبر الكامل السيد محيي العقايد الدينية مروج الاصول اليقينية مظهر نكات الايات و
دقايقها موضح لطائف الروايات وحقايقها معز الحق ومعين الدين عون الاسلام وملجأ المسلمين سمي خليل
الرحمن خليل العلم وناصر ذوي الايمان جزاه الله تعالى عنهم افضل جزاء السابقين وحشره مع النبيين و
الصديقين والشهداء والصالحين فانه كتاب عزيز مشتمل على قواعد متقنة يبتني عليها اركان الدين واصول
محكمة يحتاج اليها ذوو البصاير من المسلمين لكن اكثر متعاطيه قد حرموا توفيق الاهتداء الى ما فيه
على وجه الكمال لاشتمال الكثير من مطالبه على غموض واشكال فتعرضت لتنقيح مطالبه وحل مشكلاته مع قلة البضاعة
وتصديت لتنقيح مقاصده وتفصيل مجملاته مع فقد الاستطاعة وما تحرزت فيه عن الاطناب اذ ليس الغرض فيه
الا تسهيل الصعاب وسميته تنقيح المرام وعلى الله تعالى التوكل واليه الاعتصام واليه انتضرع في ان ينفع به الطالبين
وينفعني به في يوم الدين قوله ايده الله من اهل زماننا خص اهل زمانه بما نسب اليهم مع انه مشترك بينهم
وبين من تقدمهم لاختصاص المعروف بهم قوله ايده الله ان بعض كتب النواصب الخ النواصب جمع ناصب
شذوذا او جمع ناصبة صفة للطايفة كرافضة وروافض وعلى التقديرين المراد بهم القائلون بامامة الثلثة
باعتبار انهم قائلون بجواز نصب الامام للرعية من عند انفسهم ويؤيده ما في كتاب الروضة من تفسير الناصبة
بقوله ع نصبت غير ولاة الامر او باعتبار انهم نصبوا عداوة اهل البيت عليهم السلام في قلوبهم ويؤيده ما في تاسع ابواب عقاب
الاعمال من قوله عليه السلم مدمن الخمر كعابد الوثن والناصب لال محمد شر منه ولا ينافيه اظهار بعضهم المحبة ولا تولهم

بامامة علي عليه السلام رابعا لانهم علموا انه هذه الربوبية انهم محكمات كتابه الدالة على امامتهم واعرضوا عنها ونبذوها وراء ظهورهم
ولم يعملوا بمقتضاها اصلا ورابذلك اعداء ولقد عرفت المتصارف من احوال المتعصبين انهم جعلوه ثالث الثلاثة او رابعا عنادا
انهم نصبوا عداوة شيعتهم ويؤيده ما في اخر ابواب كتاب العلل من قوله عليه السلام ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت
لانك لا تجد احدا يقول انا ابغض محمدا وال محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وانكم شيعتنا والاتقان
الاحكام والبرهة الزمان الطويل وشغف والشغوف بالغين المعجمة من اصاب حب ذلك الشيء شغاف قلبه
بالفتح اي حجابه وقال البيضاوي في شغفها حبا اي شق شغاف قلبها وهو حجابه حتى وصل الى فؤادها حبا انتهى وهو
ابلغ من المشعوف بالعين المهملة من شعفني حبه اي غشي حبه القلب من فوقه وكلاهما من باب منع والاباطيل جمع
ابطولة مبالغة الباطل والمراد هنا قواعدهم الكلية والترهات جمع ترهة بضم المثناة وتشديد الراء المفتوحة الطرق
الصغار المتشعبة عن الطريق الاعظم والمراد هنا المتفرعات على قواعدهم توهماته ايده الله حتى صار ذلك الى المشار اليه
لذلك توجه الطلبة او الوباء المترتب عليه وقدح كل منها في ايمان بعض من ضعفاء العقول مبني على انه يوهم حقية
ما ذكروه في كتبهم من تصحيح طرق الاجتهاد واتباع الظن في الفتوى والقضاء والعمل وذكر التاويلات والتخصيصات
للايات الدالة على كونه نصا وكفرا وشركا وغير ذلك مما ينسد به باب الاحتياج في كل ازمنة التكليف الى وجود امام
عالم بجميع احكام الله تعالى ومتشابهات كتابه ووجوب الرجوع اليه وسؤاله عن كل مشكل كما هو مذهب الامامية
موافقا لتلك الايات وكون كل منها كبرهان للنواصب مبني على انه لهم انه يدعوا ان توجه الموافق والمخالف الى مقالاتنا
ورواجها فيما بينهم برهان على صدقها وكذب ما خالفها والمتشابهات جمع متشابه بمعنى المتوافق تراه ايده الله افصاحا
عن بعض ما سنح يعني ان الغرض من بسط بعض الحواشي بالتعرض لبعض المسائل المهمة الاصولية والكلامية انما هو الايضاح
والافصاح المذكوران اذ يعلم بالتامل فيه ان من المسائل ما لا يستقل عقول الرعية بتحصيل مقدماته الضرورية
فلا يمكن الوصول الى الحق فيها الا بالايتمام باهل البيت عليهم السلام والسؤال عنهم والتامل فيما ورد من اثارهم
فمن اقتفى اثارهم بالتامل واستدلالهم المذكورة فيها صريحا او تلميحا سهل له الوصول الى الحق الصريح ومن لم
يقتف اثارهم واستبد برأيه اخطا ووقع في الاغلاط ونعم ما هو بعض السر في وجوب الايتمام بهم عليهم السلام حيث كان
المقصود من تعليق هذه الحواشي وبسط بعضها صرف بعض طلبة العلم عن الميل الى المذاهب الباطلة والافصاح

والافصاح المذكورين فلا ضير في التجاوز عن موضوع الشئ الى ما ليس منه او توقف المقصود عليه قوله ايدك الله كائنا من كان
اى وان كان اماميا وفيه تعريض ببعض الامامية تركوا اقتفاء آثارهم عليهم السلام وتبعوا المعتزلة واهل الحديث
وغيرهما فوقعوا في الاغلاط كما ستقف عليه قوله ايدك الله الى ما الف اى ما دونا الف ككتاب العدة من المباحث
التى في المختصر في متعلقاته وقوله بتقرير اى تقرير لكلام صاحب العدة وضمير بنقله وعليه عايد الى المختصر وكل ما
نقل في هذا الكتاب مصدر بلفظ قيل كان اما نقلا من المختصر او من متعلقاته قوله ايدك الله نبهتها من الكتب
اى نقى خلى ذهنه عن التشكيكات الموسوسة ولازم الكتب الموثوق بها في احاديث اهل البيت عليهم السلام
ككتاب الكافي ونحوه ظهر له الحق الصريح في اصول الدين واصول الفقه والفقه والتفسير ولا عبرة له كثيرا
بغيرها حتى كتاب العدة وحواشيه ولكنى تبعت القوم في تعليق هذه الحواشى على العدة لا لانها ربما تيسر لي من
المطالب الحقة بل لكثرة ملازمة تلك الكتب وما وقعوا فيه من الاغلاط بترك ملازمتهم لها فيهتدى به من
اضلته التشكيكات فينتفع به من الهف ذهنه بالشبهات وقوله اسففت اذا سفوا وطرت اذ طاروا اقتباس
من كلام امير المؤمنين عليه السلام في الخطبة المعروفة بالشقشقية واسفاف الطاير دنوه من وجه الارض في طيرانه
كنى بذلك عن تبعيته لهم في تعليق هذه الحواشى قوله ايدك الله واعوذ بالله من التورط الخ تنظر فيه سلمه الله
الى الوسايل الحديثية الاتية في فضل العلم والاحتجاج فيه الخ الى ثانيها قوله ايدك الله اياك والخصومات الخصومة الجدل
في البحث واللام فيه للجنس والشك ضد اليقين والمراد به هنا التكلم بغير المعلوم او انكار المعلوم مطلقا او
الاحباط الابطال والمراد بالعمل العمل الصالح وتردى تراب الاعمال اما ما فيه يجب بذلك واما بمعنى
تفسد وفي بعض النسخ في الشئ كما هنا والمراد بالشئ ما هو مثل كنه ذاته تعالى او حقيقة علمه تعالى او نعوتها بالشئ
والمراد بيتم الكلام المخالف لمحكمات القرآن او لضرورى الدين قوله ايدك الله فقلت جعلت فداك انى نهيت
ما وقع عليه السلام يونس على ترك تعلم الكلام على الوجه الحسن اعتذر يونس بانه انما وقع ذلك منى لسماعى منك النهى عن الكلام
فخفت ان اتورط في شبهة يصعب على التخلص عنها فاجابه بان الكلام الذى نهيت عن تعلمه انما هو الكلام المشهور
المتداول بين اكثر اصحاب الكلام الذين اعتمدوا فيه على آرائهم وتفقوا اتباعا لما تميل اليه اهواؤهم وتركوا سؤال الناس في
المشكلات التى فيها اختلاف حقيقى مستقر واما تعلم الكلام منا وممن تعلم منا فهو ممدوح وفي تعليمه تذكر موجب

للندامة

للندامة والحسرة وظهر بذلك ان المراد بالكلام المسائل الكلامية والمشار اليه بهذا مطلب سامي مطالبه وان المراد بالمنقاد

الواضح الدليل لكون الانقياد مطاوعا للقود ومستعارا في الذلول من الدواب وبالمنساق الخفي الدليل لكون الانسياق

مطاوعا للسوق ومستعارا في الصعب من الدواب وبالمعقول المتعقل بدون معرفة حقيقته وبطلانه بدليل او

المراد بالمنقاد الخفي الدليل لكونه للمنقاد خلف القائد وبالمنساق الواضح الدليل لكون المنساق قدام السائق و

بالمعقول المدرك بدون حاجة الى استدلال والفقرات الثلثة على التقديرين كناية عن الاستبداد بالآراء والاعتماد

على المعقول الناقصة بدون سؤال اهل الذكر في المشكلات قوله ايده الله في الفتق والرتق الفتق الشق والرتق

الوصل والمراد بهما هنا حل غوامض هذا الكتاب واصلاح مايوهم الغلط لبعض الطلاب او المراد افساد بعض ما زعم

القوم صالحا واصلاح بعض ما زعموا فاسدا قوله ايده الله من تبيين مبدء المبادى اي المراد بالتمييز التمييز الاجمالي

لتعذر التمييز التفصيلي عند الشروع ولكون ذلك التمييز مما لا بد منه في الشروع كان القدماء يذكرون مرتبة

العلم في صدر كتبهم قوله ايده الله لم يجز للخصم اي المراد بالخصم العاقل المنتج لما هو مبدء المبادى في الفن المطلق

ممن لم يتبعهم لا يكون خصما ولا صالحا لان يخاطب به على سبيل المبادئية كما ان المجنون لا يكون خصما ولا صالحا

لان يخاطب بالضروريات العقلية قوله ايده الله كل قضية لا يحتاج اي اتى بلفظ كل مع ان المعروف في التعريفات

تركه ولذا عرفه بعضهم بما ينتهى اليه دلائل الفن اما لان غرضه بذلك محض تبيين ما اريد به في هذا المقام لا تعريف

نفس حقيقته ويؤيد ذلك ان المعروف في التعريفات ان تحمل على معرفاتها ونظيره هذا ما في شرح المحقق الرضي رحمه الله

بعد نقل اطلاق الصفة على معنيين عام وخاص من قوله والمراد بالعام كل لفظ فيه معنى الوصفية جرى تابعا

او لامع انه رحمه الله تعالى اعترض على ابن الحاجب في قوله التوابع كل ثان باعراب سابقه حيث قال فيه نظر لان المطلوب في

الحد بيان ماهية الشيء لا قصد حصر جميع مفرداته انتهى واما للاشعار بان المقصود من معرفة نفس الحقيقة هنا

معرفة افرادها فانها التي لا بد للشارع من تبيينها والمراد بالقضية هنا القضية المستعملة في دلائل الفن لا القضية

مطلقا بقرينة قوله استعمالها اي فالا لم يستعمل فيها من القضايا الضرورية والنظرية المبينة في علم اخر خارجة عن

التعريف ويدخل في التعريف الضروريات المستعملة في دلائل الفن المطلوب باصنافها والنظريات المستعملة فيها

المبينة فيما تقدم مرتبته من العلوم واما النظريات المبينة فيما تأخر مرتبته عن مرتبة الفن فلا تستعمل في دلائل الفن

[illegible]

وإلا لزم تقدم ما فرض تأخره ولو سلم استعمالها فيها فالظاهر أنه لا بد من الاستدلال عليها فيها لإثباتها فإن مبدأ المبادي
ح هو ما ينتهي إليه دليلها لا نفسها فإن قلت حجية الإجماع من النظريات المبينة في فن أصول الفقه المتأخر عن فني
الكلام وقد استعملت في إثبات بعض المسائل الكلامية بدون الاستدلال عليها فيه كما يظهر للمتتبع قلنا يجيء عند
قول المصنف لأن الإجماع عندنا أن حجية الإجماع خارجة عن مسائل أصول الفقه التي طريقها الخطاب بل هي داخلة في
علم الكلام كحجية خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم لم يرد باستعمالها في إثبات مسألة كلامية نعم قد تستعمل فيما المطلوب فيه الإلزام على الخصم على أنا
بعد العلم باعترافه بها باعتبار أنها مسلمة عنده ثم من تلك القضايا ما يكون مبدأ النفس مسألة الفن وذلك حيث لا يحتاج
إثباتها إلى قياسات متعددة ومنها ما يكون مبدأ المبدأ للمسألة أو مبدأ المبدأ مبدئها وهكذا وذلك حيث يحتاج إثباتها
إلى قياسات متعددة اثنين أو ثلاثة أو أزيد فتسمية الجميع مبدأ المبادي مبنية على التغليب وظهر بذلك أن من
المبادي المبادي المتوسطة التي يحتاج استعمالها في الفن إلى الاستدلال فيه لإثباتها ولا يلزم بذلك أن تكون مسألة
منه كما توهم ومن قال إن مبادي الفن لا بد أن تكون بينة بنفسها أو مبينة في علم آخر فإنما أراد بمبادي الفن مبدأ
مبادئه لا ما هو أعم منه ومن المبادي المتوسطة قوله أيده الله بأن تكون من جملة مواد الدليل يعني أن المراد بالصريح
ما يعتبر فيه أن يكون ملحوظا مفصلا وذلك حيث يكون من جملة مواد الدليل وإن لم يكن مذكورا صريحا كما في القياس
المضمر قوله أيده الله بأن تكون من جملة هيئته يعني أن المراد بغير الصريح ما يعتبر فيه أن يكون ملحوظا إجمالا وذلك
كعقد القياس على هيئة الضرب الأول من الشكل الثاني مثلا عند استنتاج السلب الكلي منه فإنه في قوة ادعاء
أن القياس المؤلف على هيئة الشكل الثاني منتج وأن الضرب الأول منه منتج للسلب الكلي ويكون العقد المذكور في
قوة ادعاء هاتين القضيتين صح عد الهيئة وأما التعدد المشار إليه بلفظ الجملة فباعتبار الأشكال والضروب أو قضية
باعتبار تركب الدليل من قياسين فصاعدا قوله أيده الله ولما كان سبق المبادي الخ أورد عليه أن مدخول لما لا بد أن
يكون سببا للجواب ولا سببية هنا للمدخول بالنسبة للجواب فإن سبب كون مبدأ المبادي في فن أصول الفقه الأصناف
الثلاثة من القضايا لما هو تأخره عن الفنين لا غير فلو قيل ولما كان فن أصول الفقه متأخرا عن الفنين كان مبدأ
المبادي فيه الضروريات العقلية والمثبتات فيهما بدون حاجة إلى ملاحظة أن مبدأ المبادي في فن المنطق
والكلام ما هو وأجيب بأن المقصود في جواب لما هنا ليس محض كون مبدأ المبادي في فن أصول الفقه الأصناف الثلاثة

بل المقصود انحصارها فيها وظاهر ان ذلك الانحصار لا يعلم الا بملاحظة ان مبدأ المبادي في فن المنطق منحصر في
الضروريات العقلية بعنوان تعلمه لا يتوقف على تعلم علم آخر سوى المنطق وان مبدأ المبادي في فن الاصول منحصر
فيها وفي المثبتات في الكلام بعنوان تعلمه لا يتوقف على تعلم علم آخر سوى المنطق والكلام فمن هنا سبب لجوابه
والقائل للمنطق مع الفنون النظرية والتزم ان له مرتبة متأخرة عن الضروريات العقلية ومقدمة على الفنين سامحه
مع القوم فلا ينافيه ما ذكره في الشافي في شرح كتاب العقل قبل الشروع في تفصيل ابوابه من ان المحتاج اليه من قوانين
منطقهم ليس الا امورا سهلة النفع مركوزة في عقول العوام ايضا لا حاجة كثيرا الى تدوينها ونحوه ايده الله القضايا
الضرورية العقلية المراد بها هنا العلوم الغير المنفكة عن العقل الخالي عن التشكيكات بعد تحقق شروط حصولها
بدون ان يتوقف حصولها على نظر وكسب فيشمل الاوليات والمتواترات والحسيات والوجدانيات والنظريات
والتجربيات والحدسيات جميعا وسميناها بالبديهيات وقد تخص البديهيات بالاوليات ويقابل الضروريات العقلية الضروريات
الشرعية المسماة بضروريات الدين بالمعنى الذي سيتضح ايده الله التي معيار ضروريتها ان تكون كقولنا
الخ صفة موضحة للقضايا الضرورية العقلية بيانا ما هو معيار لضروريتها وليس المناط في هذا المعيار محض مشابهتها
لهذا القول حتى يلزم خلو هذا القول عن هذا المعيار لانتفاء مشابهته لنفسه بل المناط فيها اشتمالها على وجه الشبه
معلوم انه متحقق في هذا القول ايضا فهو ايضا مشتمل على هذا المعيار والمراد بالقوة اعلى مراتب الاذعان حيث لا يكون
مرتبة اعلى منه والمراد بالثبات امتناع الزوال بشرط بقاء كمال العقل وجعل القوة والثبات المذكورين معيار الضرورية
مبني على عدم التشكيك في العلوم كما سيحققه دام ظله في فصل في بيان حقيقة العلم ويفهم منه ان المعتبر في القضية
الضرورية ان تكون متماثلة فيهما مطلقا فلا ينافي ذلك اختلاف ضروريتين في الظهور والخفاء لسبب الف النفس
باحديهما دون الاخرى او لسبب ظهور تصور طرفي احديهما دون الاخرى او لسبب عدم تحقق معارضة الوهم
في احديهما دون الاخرى وقيد القوة مخرج للظنيات وهو ظاهر وللجهل المركب فانه لا يقوى قوة اليقين على ما
سيحققه دام ظله وقيد الثبات مخرج للعلوم النظرية لجواز زوالها بان وال تذكر ادلتها ونحوه ايده الله من غير الادبيات
المراد بها ما يعم اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان واشباهها فان جميعها ولو كان مبدأ المبادي في فن اصول الفقه
مثلا لكن المقصود هنا نفيها دون غيرها وسميت ادبيات لجريان العادة بالتأديب بها في صدر التحصيل ونحوه ايده الله وفي

حكم الاخيرة ضروريات الدين اى المراد بضروريات الدين [illegible] فى دين الاسلام بحيث يعرف المتتبعون
لهذا الدين انها مما جاء به النبى صلعم قال صاحب الفوائد المدنية رحمه الله ضرورى الدين على ما سمعناه من محققى مشايخنا قدس الله
سرهم هو الذى علماء ملتنا وعلماء غير ملتنا يعرفون انه مما جاء به نبينا صلعم كالصلوة والزكوة والصوم والحج وعلى قياس
ذلك ضرورى المذهب هو الذى علماء مذهبنا وعلماء غير مذهبنا يعرفون انه مما قال به صاحب مذهبنا كبطلان
العول والتعصيب ثم قال ضروريات الدين ليست ضرورية بالمعنى المصطلح منه المنطقيين وذلك لوجهين احدهما
انهم حصروا الضروريات فى الست وليس علمنا بوجوب الصلوة مثلا داخلا فى الست وثانيهما ان علمنا بها انما يحصل بالنص
ومن هنا انكشف لديك ان ضرورى الدين ما يكون دليله واضحا عند علماء الاسلام بحيث لا يصح الاختلاف فيه بعد تصوره
ومعنى ضرورى المذهب ما يكون دليله واضحا عند علماء المذهب بحيث لا يصح الاختلاف فيه ثم قال فكان كثير من
المسائل فى الصدر الاول من ضروريات الدين ثم صار من نظرياته فى الطبقات اللاحقة بسبب التلبيسات التى وقعت
انتهى وانما سميت ضروريات الدين لعدم انفكاكها عن الدين بعد التتبع فيه كما سمى المسائل المعلومة لكل عاقل
بدون نظر وكسب ضروريات عقلية لعدم انفكاكها عن العقل بعد التوجه اليها ولذا جعل الاعتراف بالدين من
العالم بضروريتها له اى بعدم انفكاكها عنه اعترافا بجميعها اجمالا وانكار كل منها من ذلك العالم انكار الدين وكفرا
وقوله المعلوم ضروريتها له صفة مقيدة والمراد ان ما فى حكم الاخيرة منها هو ما علم ضروريته للدين وانما يكون
فى حكم الاخيرة بالنسبة الى من علم ضروريته له فما كان ضروريته له مجهولة لمتدين لا يكون فى حكم المثبتات فى الكلام
بالنسبة الى هذا المتدين وان كان بالنسبة الى غيره ممن علم ضروريته له فى حكم تلك المثبتات قوله ايده الله بان تكون
الضرورية اى بان يكون اعتقاد عدم انفكاكها عن الدين قويا مثل قوة اعتقاد العقلاء بقولنا الواحد نصف
الاثنين فقوله الضرورية اسم تكون ولم يكتف بضميره لئلا يتوهم عوده الى الضروريات قوله ايده الله فى
قوة التصديق انما ترك هنا قيد الثبات اشعارا بان المعتبر فى التسمية بضرورى الدين انما هو العلم بعدم الانفكاك
لا ما يكون ذلك العلم حاصلا بالبداهة فغير لازم قوله ايده الله وان كان العلم بها ناظر الى قوله وفى حكم الاخيرة ضروريات
الدين والمقصود ان توقف العلم بها على نوع من التتبع وحصوله به لا ينافى كونها فى حكم الاخيرة والضمير فى بها
لضروريتها وضمير منكرها للضروريات قوله ايده الله فى الحاشية بدلالة الفاء فان الفاء الرابطة للجواب لا تدخل

على الجملة الفعلية المضارعية المنفية بلا على الاشهر وأما قوله تعالى ومن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا فمؤول بالاسمية والتقدير فهو لا يخاف قوله ايده الله في مثل ذلك اي في مثل ذلك الضروري للدين قوله ايده الله في الحاشية ان المخاطب في حاصله منع ان يجوز للخصم طلب الدليل في مثل ذلك الضروري للدين بناء على ان المراد بالخصم في مثله من بلغ تتبعه للدين حد علم ضروريته له فيفيده الخطاب بمثله ولم يجز له طلب الدليل فيه وأما من لم يبلغ تتبعه هذا الحد فلا يكون خصما في ذلك اذ لا يصلح للخطاب به فلم يخاطب به بل يؤمر بالتتبع لم يحصل له العلم بضروريته لم يخاطب به ليفيده الخطاب كما ان من لم يتتبع الكلام لم يخاطب بالمسائل الكلامية على سبيل المبيّنة ولذا يؤمر بالتتبع ثم يخاطب بها بعد التتبع ليفيده الخطاب وقوله على انا جواب آخر وملخصه تسليم جواز ان يطلب بعض الخصوم في مثله الدليل وانه لا ينافي في ذلك كونه في حكم مبدأ المبادي مما لا يجوز فيه طلب الدليل للخصم اصلا وذلك وان كان مبدأ المبادي
لان كون الشيء في حكم مبدأ المبادي لا يقتضي كونه شريكا له في جميع الخصوصيات ليلزم من فعلية تحقق هذه الحالة اعني عدم جواز طلب الدليل فيه للخصم اصلا في مبدأ المبادي فعلية تحققها فيما هو في حكمه ايضا بل يكفي فيه ان يكون لهذه الحالة فيما هو في حكم مبدأ المبادي تحقق في الجملة سواء كان بالفعل او بالقوة القريبة منه وهذه الحالة وان لم تتحقق بالفعل في مثل ذلك الضروري للدين بالنسبة الى من لم يبلغ تتبعه حد علم ضروريته لفقد شرط هو بلوغ تتبعه هذا الحد لكنها متحققة فيه بالقوة القريبة منه لانه تعلم فن الكلام الذي هو الجملة واعترف بالدين وتتبع قدرا من لوازمه فاذا بلغ تتبعه هذا الحد علم ضرورية للدين ولم يجز منه ايضا طلب الدليل فيه فتحقق هذه الحالة فيه ايضا بالفعل فان قلت يلزم على الجواب الاول ان يكون ضروريات الدين داخلة في حد مبدأ المبادي مع انها ليست قسما منه بل في حكم قسم منه قلنا لا محذور فيه لجواز ان يكون المراد بالمحدود مبدأ المبادي اعم من ان يكون حقيقة او حكما قوله ايده الله سواء كان آه هذا تعميم لقوله ضروريات الدين ليتبين به ان المراد بها ما يشمل ضروريات مذهب الامامية وان هذه الضروريات ايضا في حكم الاخيرة كالضروريات المشتركة وقوله الامامة آه تمثيل لذلك والمقصود ان ما ذهب اليه الامامية من امامة الائمة الاثني عشر مما يثبت في فن الكلام فضرورياته في حكم المثبتات فيه لانها لوازم له واثبات الملزوم في حكم اثبات اللازم لاستحالة انفكاك الملزوم عن اللازم فكما لا يجوز للخصم ان يطلب الدليل في الضروريات المشتركة لا يجوز له

يطلب فى الضروريات المحققة لكن قد نتجاوز عن ضرورية الضروريات المحققة فنستدل عليها ونجعلها مسئلة
من العلوم كبطلان القياس فانه من ضروريات مذهبنا وقد جعلناه من مسائل اصول الفقه ما شاة مع مخالفينا
قوله ايده الله الى كل ما هو من مبادى المبادى وغيره الخ اى فى هذا العلم سواء كان من الضروريات العقلية او المثبتة
فى المنطق او المثبتة فى الكلام قوله ايده الله فى العمليات اى فى المسائل التى يكون المطلوب فيها العلم كمسائل اصول
الدين واصول الفقه ونفس احكامه كوجوب الصلوة ونحوه دون محال احكامه ككون هذا الماء كرا ونحوه
فانه يجوز الاكتفاء فيه بالظن والمتاخم المتصل من تاخم ارض فلان ارضى اذا اتصلتا ولم يبق بينهما الاحد
قوله ايده الله والاشتباه يعنى ان الاشتباه فى النظريات التى يستقل عقول الرعية بادراك جميع مقدماته الضرورية
كوجود الواجب ووحدته وعلمه وقدرته ونحو ذلك انما يحصل بسبب التهاون الناشى من عدم الاهتمام
بشان المطلوب وعدم امعان النظر فى الدليل وفى النظريات التى لا تستقل عقول الرعية بادراك جميع مقدماته
الضرورية كالمسائل التى فيها نص حقيقى مستقر سواء كانت من الفقهيات او غيرها من المسائل الكلامية
والاصولية انما يحصل بسبب ترك الرد الى الله والرسول واولى الامر قوله ايده الله ما امر الله تعالى اشارة
الى قوله تعالى فى سورة النساء فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم
الاخر ذلك خير واحسن تاويلا بناء على ان تنازعتم بمعنى خفتم تنازعا كما يفهم من اول التاسع والخمسين
من كتاب الحجة ويؤيده انه يكفى فى وجوب الرد الى الله والرسول ان تكون المسئلة مسئلة دينية تكون
فى معرض التنازع بان يكون مما لا تستقل عقول الرعية بتحصيل مقدماتها الضرورية ولم يتوقف على
وقوع التنازع فان التنازع فى المسئلة الدينية غير جايز شرعا اذ لا يقع الا فيما كان كل من المتنازعين
مدعيا للعلم بها او اشتباهها والشىء عبارة عن المسئلة الدينية سواء كانت كلامية او اصولية
او فقهية او كانت مما توقف عليه تلك المسائل ولا بد ان تكون مما لا يستقل عقول الرعية بتحصيل مقدماته
الضرورية فان النزاع فيما عداه منشاه التهاون وقلة التامل ويرتفع بامعان النظر والمجيب فيه الرد [بالتامل]
والضمير فى ردوه للشىء وترك ذكر اولى الامر هنا للاقتصار والاكتفاء بذكره فى السابق واما ان سابق
الاية دلت على ان اولى الامر قائمون مقام الرسول بعده وفائدة فالرد اليهم ايضا رد اليه حقيقة وان كنتم

تؤمنون

تؤمنون اشارة الى ان ترك الرد فى اشال ما ذكر مناف للايمان بالله واليوم الاخر وقوله ذلك اشارة الى الرد واحسن
افعل التفضيل استعمل هنا فى مجرد الزيادة فى الفعل للمبالغة كما فى وبعولتهن احق بردهن فيدل على ان فى الرد
اليهم حسن كامل وليس فى غيره حسن اصلا فلا يرد ما يتوهم من انه يشعر بحسن رد ما لا يستقل عقول اكثر الامة
بتحصيل مقدمات الضرورية الى عقولهم مع انه قبيح ومنشأ للاغلاط والتاويل الارجاع من الاول بمعنى الانصراف
والرجوع والمراد هنا ما يؤل اليه الامر فى الاخرة من العاقبة او الجزاء وفى الاية احتمالات اخر ذكرها المحشى سلمه الله
فى شرحه على الكافى وقد استدل بعضهم بهذه الاية على حجية الاجماع بناء على انه تعالى اوجب الرد والسؤال عند
التنازع والاختلاف فيدل بالمفهوم على عدم وجوبه عند عدمه ولا يكون ذلك الا للحجية وانت تعلم ان الاية
على ما مر انما تدل على عدم حجيته اذ يفهم منه ان المسئلة ان كانت مما استقل فيه عقول الرعية فخارج عن
البحث والا فالمامور به منحصر فى الرد اليهم فالاجماع ان كانت مشتملا على الرد المذكور بان يدخل فيه قول
المعصوم فحجيته باعتبار اشتماله عليه والا فلا حجية فيه قوله ايده الله عسى ان ترشدك الى ان اشارة الى ان
مصداق الرد الى الله انما هو الرد الى الرسول والى اولى الامر بناء على ان الرد الى كتاب الله بدونهما استكشاف
متشابهاته منهم غير مفيد لليقين فى المطالب العلمية فانه تبيان كل شئ لهم دون غيرهم فانهم شهداء الله
عز وجل على خلقه وخلفاؤه فى ارضه وولاة امره وخزنة علمه وانهم المحدثون المفهمون الراسخون فى العلم الوارثون
لكتاب الله وعندهم جميع الكتب المنزلة ولم يجمع القران كله الا هم كما يظهر من احاديث كتاب الحجة وفى الكافى
من الروايات اشعار بادلة وبراهين عقلية على مطالب ترشد الناظر فيها الى اليقين وفى بعضها تنبيهات
على مقدمات بديهية يتوقف فيها الذهن ما لم يتنبه بمثل تلك التنبيهات وفى بعضها تذكير لمقدمات بديهية
قلما يلتفت الذهن اليها فلا يرد ان الرد الى الله والرسول واولى الامر غير ممكن فى هذا الزمان فان اكثر
الايات ظواهر غير مفيدة للقطع واكثر الروايات اخبار احاد غير مفيدة لليقين قوله ايده الله وقد ولينا المتكلمين
اشارة الى المنع عن ملازمة كتبهم قوله ايده الله فى الحاشية لنظير ذلك انما قال لنظير ذلك ولم يقل مثاله لان
المذكور فى الحاشية لا يصلح ان يكون مثالا لما نحن فيه اذ ليس مسئلة الترجيح بلا مرجح من المسائل التى
بينها خلاف مستقر لما سيجئ من تحقيقها وقطع النزاع فيها قوله ايده اختلاف مستقر بكسر القاف اى مخالفة ثابتة

بين العاقلين المتخاصمين بعد اطلاع كل منهما على دليل الآخر يجيء مقدمات بالنظر الى المادة المواد صورة ومادة وتفهيم اياه

فتذكره له فلا يستقل بمعقول التوحيد بقطع النزاع بينهما ثم لما ايده الله وقال سيدنا الاجل يحتمل ان يكون الواو

في وقتا لحالية والجملة الى آخر المنقل حالا عن مفعول رأينا وان يكون عاطفة او استينافية والجملة بيانا لقوله فعليك

بلا ثمة الخ واصول التوحيد ادلته ومقدمات ادلته واسهب الرجل اكثر من الكلام ايده الله وما يتعلق

بها الخ قال ايده الله في ذيل قوله واما القياس والاجتهاد ذلك الحكم في اللغة هو القول بشيء ... او في الاصطلاح

هو القدر المشترك بين الوجوب والحظر والندب والكراهة والاباحة وما يتعلق بها كالتخيير ... صنفا كجعل الدلوك

سببا لوجوب الصلوة والمقصود بتكرار الكاف الاشارة الى وجه امتياز كل من هذين الصنفين عن الآخر

فان الاول من قبيل ضم قيد الى الاحكام كالتخيير والجزم والفور والتراخي والكفاية والتعيين ونحو ذلك في

الوجوب مثلا والثاني من قبيل جعل شيء سببا للاحكام او شرطا لها او مانعا منها كجعل الدلوك سببا لوجوب

الصلوة والطهارة شرطا لجوازها والنجاسة مانعة من جوازها ووطي المحرم سببا لوجوب الكفارة والعقود

سببا لجواز التصرف في المعقود ونحو ذلك فيفهم مما قال هناك ان قوله وما يتعلق بها هنا عطف على الوجوب او الاباحة

لا على الاحكام وان الضمير في بها للخمسة المفصلة لا لها فيفيد ان هذه الخمسة هي رؤس الاحكام واصولها وان ما عداها

من الاقسام من متعلقات هذه الخمسة وتوابعها وان كان شريكا لها في كونها احكاما ويدخل في قوله وما يتعلق بها نما

يجيء القدر المشترك بين اثنين منها او اكثر وهو قسم ثالث مما يتعلق بها يحصل بمزج بعضها ببعض وفي قوله

ونحو ذلك هنا الوضعيات فآل القولين واحد ~~وفي عدم جواز الفتوى بمجرد الظن لكونه قوله على الله بغير علم بخلاف~~

~~حال الاحكام والجنايات ومقادير الجراحات الموجبة للديات~~ لكن المراد بالقدر المشترك فيما يجيء هو المفهوم المشترك

بين المذكورات مطلقا مع قطع النظر عن قيد الاشتراك فيصدق على كل واحد من المذكورات وعلى المفهوم المشترك

بين اثنين منها او ثلثة او اربعة او خمسة صدق العام على الخاص والمراد به هنا المفهوم المشترك بين اثنين

منها او اكثر ملحوظا معه قيد الاشتراك فلا يصدق القدر المشترك بين اثنين مثلا بهذا المعنى على شيء منهما ولا مجموعهما

بل انما يصدق على مجموعهما فقط وذلك كما انا لو لاحظنا مفهوم الحيوان بصفة العموم فلا يصدق الا على المفهوم المشترك بين

جميع افراده او لوحظ مطلقا مع قطع النظر عن عمومه فيصدق على كل من افراده ثم القدر المشترك في الاحكام الخمسة

ستة وعشرون صورة عشرة منها للقدر المشترك بين الاثنين وعشرة منها للقدر المشترك بين الثلاثة وخمسة منها
للقدر المشترك بين الاربعة وواحدة منها للقدر المشترك بين الخمسة وقد يخص بعض منها باسم خاص كمفهوم الجواز
ورجحان الفعل ورجحان الترك او باسم عام كمفهوم احد الاثنين او احد الثلاثة او احد الاربعة الى غير ذلك ثم انه
ايده الله ويراد بهما ما يكون باعتبار استحقاق الثواب والعقاب الاخرويين وانتفائهما فالثواب هو النفع المقارن
للتكريم وقد يعبر عنه بالاجر والعقاب هو الضرر المقارن للتذليل ولا يكونان فيما يصدر من المكلف اختياراً
اما حقيقة كما في العمل التحقيقي الصادر عنه اختياراً واما حكماً كما في العمل التقديري في المريض اذا كان يعمل لو كان
صحيحاً لعمله باختيار فانه يكتب له في مرضه مثل ما كان يعمل في صحته وان لم يصدر عنه شيء كما روي في احاديث
باب ثواب المريض من الكافي والعوض نفع يستحقه العبد في مقابلة ما لا اختيار له فيه كمرضه وموت ولده وذهاب
ماله ظلماً ونحو ذلك وبهذا يحصل الفرق بين الاجر والعوض وفي نهج البلاغة وقال ع لبعض اصحابه في علة اعتلها
جعل الله ما كان من شكواك حطاً لسيئاتك فان المرض لا اجر فيه ولكنه يحط السيئات ويحتها حت الاوراق
وانما الاجر في القول باللسان والعمل بالايدي والاقدام وان الله سبحانه يدخل بصدق النية والسريرة الصالحة
من يشاء من عباده الجنة وقال فيه سيد الرضي رحمه الله واقول صدق ع ان لا اجر فيه لانه من قبيل ما يستحق
عليه العوض لان العوض يستحق على ما كان في مقابلة فعل الله بالعبد من الآلام والامراض وما يجري مجرى ذلك
والاجر والثواب يستحقان على ما كان في مقابلة فعل العبد فبينهما فرق بيّنه ع كما يقتضيه علمه الثاقب ورايه الصائب
انتهى واستحقاق المكلف للثواب او العقاب بعمل صادر عنه عبارة عن كونه بمجرد صدور هذا العمل عنه وعد الله تع
عليه ما وعد حقيقاً بما وعد عليه من الثواب او العقاب بحيث يكون اعطاؤه اياه حسناً ومنعه عنه قبيحاً وقد
يعبر عنه بطلبة العبد عند الله تعالى كما في الحديث السادس والتسعين والمائة من كتاب الايمان والكفر من الكافي
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله عز وجل ما من عبد اريد ان ادخله الجنة الا ابتليته في جسده
فان كان ذلك كفارة لذنوبه والا شددت عليه عند موته حتى ياتيني ولا ذنب له ثم ادخله الجنة وما من عبد اريد
ان ادخله النار الا صححت له جسمه فان كان ذلك تماماً لطلبته عندي والا امنت خوفه من سلطانه فان كان ذلك
تماماً لطلبته عندي والا وسعت عليه في رزقه فان كان ذلك تماماً لطلبته عندي والا هونت عليه موته حتى ياتيني

ولا حسنة له عندي ثم ادخله النار نعوذ بالله منه فلا ينافيه الاحباط والتكفير والعفو والتفضل اذ انضم اليه
ما يقتضي الحكم بسبب انضمامه اليه شيئاً افضل منها كالتوبة او شفاعة او صدور عمل آخر عنه يحبط الحسنة او مكفر للسيئة
او نحو ذلك فلا ينافيه ايضاً ان لا يكون هو مع قطع النظر عن وعده تعالى مستحقاً للثواب بعبادة اصلاً وان تحمل منها
اشق ما يتحمل العابدون لانه مخلوق له تعالى مشمول بالايد ولا يخلو من نعمة الوجودية والعدمية بل لو عوقب بعد
تحمله ذلك كان عقابه عدلاً فانه مملوك له يفعل به ما يشاء ولان عبادته لا تنتهي الى حد يؤدي به جميع ما وجب عليه من
حقوقه تعالى اذ كل ما يصدر عنه من العبادات انما يصدر عنه بان يخلق تعالى له جميع ما يتوقف عليه صدوره عنه
من احيائه وابقائه واقداره وغير ذلك مما لا يحصى كثيرة وبان يشاء ويريد ويقدره ويقضيه ويأذن له فيه
ويثبت بكل منها له تعالى عليه حق آخر يستحق به عبادة اخرى غير ما وفق له ولهذا الاعتبار يكون العبد تاركاً
لبعض ما في ذمته من حقوقه تعالى ابداً فتأمل وفي رابع الحادي والثلاثين من كتاب الايمان والكفر من الكافي ان الله عزّ وجلّ
قال فلا يتكل العاملون على اعمالهم التي يعملونها لثوابي فانهم لو اجتهدوا واتعبوا انفسهم واعمارهم في عبادتي
كانوا مقصرين غير بالغين في عبادتهم كنه عبادتي فيما يطلبون عندي من كرامتي والنعيم في جناتي ورفيع درجاتي
العلى في جواري ولكن برحمتي فليثقوا وبفضلي فليفرحوا والى حسن الظن بي فليطمئنوا فان رحمتي عند ذلك
تداركهم ومني يبلغهم رضواني ومغفرتي تلبسهم عفوي فاني انا الله الرحمن الرحيم وبذلك تسميت ولذا قال
سيد العابدين ع في دعائه الهي وعزتك وجلالك وعظمتك لو اني منذ بدعت فطرتي من اول الدهر عبدتك
دوام خلود ربوبيتك بكل شعرة في كل طرفة عين سرمد الابد بحمد الخلائق وشكرهم اجمعين لكنت مقصراً في
بلوغ اداء شكر اخفى نعمة من نعمك علي ولو اني كربت معادن حديد الدنيا بانيابي وحرثت ارضها باشفار عيني
وبكيت من خشيتك مثل بحور السموات والارضين دماً وصديداً لكان ذلك قليلاً من كثير ما يجب علي
من حقك ولو انك يا الهي عذبتني بعد ذلك بعذاب الخلائق اجمعين وعظمت للنار خلقي وجسمي وملأت
طبقات جهنم مني حتى لا يكون في جهنم معذب غيري ولا يكون للنار حطب سواي لكان ذلك بعدلك قليلاً
من كثير ما استوجبت من عقوبتك وقوله وانتفائهما عطف على استحقاق الثواب والعقاب والضمير المثنى
للثواب والعقاب والمضاف محذوف وهو في التقدير انتفاء استحقاقهما والمراد باعتبار الاستحقاقين ونفيهما في

الاحكام

الاحكام الشرعية اعتبارهما اثباتا ونفيا في حدودها اقسامها بحيث يمتاز به كل قسم منها عما عداه وذلك بان
يراد بوجوب الفعل مثلا كونه بحيث يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وبحظره كونه بحيث يستحق فاعله
العقاب وتاركه الثواب وبندبه كونه بحيث يستحق فاعله الثواب ولا يستحق تاركه العقاب وبكراهته كونه
بحيث يستحق تاركه الثواب ولا يستحق فاعله العقاب وباباحته كونه بحيث لا يستحق فاعله ولا تاركه ثوابا ولا
عقابا بشرط ان يكون من شانه ذلك وتتميز بذلك حدود جميع اقسام حكم الشرع بحيث يمتاز كل منها
عما عداه والدليل على اعتبار الاستحقاق اثباتا ونفيا في هذه الحدود انه لو لم يعتبر اثباتا يلزم عدم جامعية
بعض الحدود ولو لم يعتبر نفيا يلزم عدم مانعية بعضها فلو عرف الواجب بما يثاب على فعله ويعاقب على تركه
لخرج عنه بالقيد الاول الواجب المحبط فعله وبالثاني الواجب المتروك المكفر تركه ولو عرف المحظور بما يعاقب
على فعله ويثاب على تركه لخرج عنه بالقيد الاول المحظور المكفر فعله وبالثاني المحظور المتروك المحبط تركه
ولو عرف المندوب بما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه لخرج عنه بالقيد الاول المندوب المحبط فعله ودخل
فيه بالثاني الواجب المتروك المكفر تركه ولو عرف المكروه بما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله لخرج عنه
بالقيد الاول المكروه المحبط تركه ودخل فيه بالثاني المحظور المكفر فعله ولو عرف المباح بما لا يثاب ولا يعاقب
على فعله ولا على تركه لدخل فيه المندوب المحبط فعله والمكروه المحبط تركه فثبت ان المعتبر في الوجوب والحظر
استحقاق الثواب والعقاب لا نفسهما وفي الندب والكراهة استحقاق الثواب ونفي استحقاق العقاب لا نفس
الثواب ونفي العقاب وفي الاباحة نفي استحقاق الثواب والعقاب لا نفي نفسهما ويؤيد ذلك ان المص رحمه الله
عرف المندوب بما يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه كما سيجيء وقال المحشي سلمه الله هناك ان المراد بالمدح
الثواب بلا ريب وبالذم العقاب بلا ريب وتحقيق انه للحاجة الى اعتباره نفيا كما هو ظاهر قوله وانتفائهما
لان استحقاق الثواب والعقاب لا يستلزم الثواب والعقاب لجواز الاحباط والتكفير واما انتفاء استحقاق
الثواب والعقاب فهو مستلزم لانتفاء الثواب والعقاب البتة واجيب عنه بعضهم بان المقصود منه ان ثبوت
استحقاق الثواب والعقاب لما كان اعم من ثبوت الثواب والعقاب وجب اعتباره في الحدود كي لا يجوز
العدول عنه الى ما هو اخص منه لئلا يخرج عن بعض الحدود شيء من افراد المحدود واما نفي استحقاق الثواب

والعقاب فليس اعمّ من نفي الثواب والعقاب ليجب اعتباره بل الامر بالعكس فانّ نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص وفيه
ان ذلك لا يصح الا ان يكون وجهاً العدم اعتبار الاستحقاق نفياً فانّ نفي الاستلزام في الاول واه ودلالة على وجوب اعتبار
الاستحقاق اثباتاً بناءً على ان الثواب والعقاب اخص من استحقاقهما واعتبار الاخص في بعض الحدود مستلزم لخروج بعض
افراد المحدود عن حده فيجب العدول عنه الى ما هو اعمّ منه ليشمل الجميع افراد المحدود ولكن ثبوت الاستلزام في
الثاني لا يدل على نفي وجوب اعتبار الاستحقاق نفيا فانه وان دلّ على ان نفي استحقاقهما اخص من نفيهما لكن لا مفسدة في
اعتبار الاخص هنا ليجب العدول عنه الى ما هو اعم منه بل الامر بالعكس اذ لم يخرج بقيد نفي الاستحقاق من الحدود
المقيدة به ما هو من افراد المحدود بل يخرج به ما وجب خروجه عنه مما ليس من افراده وتصدى جمع لتصحيح عدم
الحاجة الى اعتبار الاستحقاق نفيا ليتيسر لهم حمل قوله وانتفائهما على ظاهره ويسهل عليهم اصلاح الوجه
السابق فمنهم من قال لا ضير في عدم مانعية حدود بعض اقسام الحكم الشرعي اذ ليس المقصود هناك
الا تعريف مهية الحكم الشرعي واما تعريف اقسامه فغير مراد وفيه انه مناف لظاهر جمع الاحكام وتفسيرها
بالاقسام فانّ ظاهرهما ان المقصود الاصلي هناك تعريف اقسام الحكم الشرعي لا تعريف مهيته لم يحتج الى
اعتبار الاستحقاق اثباتا ايضاً لانه لو لم يعتبر اثباتاً لزم خروج الواجبات المحبطة مثلا من حد الحكم الشرعي لانا
نقول لا نسلم لزوم ذلك بل هي داخلة فيه بناءً على انه اعتبر فيها الثواب او العقاب او نفيهما على سبيل منع الخلو
نعم هي خارجة عن حد الواجب الغير المحبط ولا ضير في ذلك ومنهم من سلم ان المقصود هنا تعريف اقسام الحكم الشرعي
ودفع اختلال بعض الحدود بوجهين الاول ان ادراج الاعتبار هنا يجعل الحدود مانعة من دخول غير محدودها
فانّ حد المندوب ما اعتبر في كونه حكماً شرعياً استحقاق الثواب على فعله ونفي العقاب على تركه والواجب
المتروك للكفر تركه مما لم يعتبر ذلك في كونه حكماً شرعياً بل اعتبر فيه استحقاق الثواب على فعله واستحقاق
العقاب على تركه وفيه ان نفي العقاب قد يكون بنفي استحقاق العقاب وقد يكون بالتكفير فان اريد بنفي العقاب
المعتبر في كون الندب حكماً شرعياً الاول فهو قول بكون الاستحقاق معتبرا فيه نفياً ولا فائدة في الفرار عن
التلفظ به اذ كان معناه مراداً وان اريد به الثاني يلزم ان يكون هذا حداً للواجب المتروك المكفر تركه لا
للندب اذ من المعلوم ان انتفاء العقاب المعتبر في ترك الندب ليس بسبب التكفير وان اريد به الاعم

والظاهر ان المقصود تعريف مهيته

يدخل

يدخل فيه الواجب المتروك المكلف تركه كما مرّ مع ان ذلك موقوف على اثبات ان الشارع اعتبر فى كون المندوب حكماً
شرعيًّا ان ينتفى عن تاركه العقاب لا ان ينتفى عنه استحقاقه واثبات ذلك لا يخلو عن صعوبة كما لا يخفى الثانى ان قيد
الحيثية معتبر فى التعريفات فحد المندوب ما يستحق على فعله الثواب ولا يعاقب على تركه من حيث هو كذلك
او من حيث انه مجعول حكماً شرعيًّا لكونه مصداقًا لهذا العنوان والواجب المتروك المكلف تركه لم يجعل حكماً شرعيًّا
لكونه مصداقًا لعنوان آخر هو استحقاق الثواب على فعله واستحقاق العقاب على تركه وفيه مع ما مرّ ان قيد
الحيثية المعتبر فى التعريفات المتداول بينهم لا يفيد ما اريد به هنا انما يفيد هنا ان للواجب المتروك
المكلف تركه ثلاث حيثيتين الاول كونه مما يستحق على فعله الثواب ويستحق على تركه العقاب الثانى كونه مما يستحق
على فعله الثواب ولا يعاقب على تركه وانه داخل فى حد المندوب من الحيثية الثانية دون الحيثية الاولى
وفساد ذلك واضح وبالجملة تصحيح حدود اقسام الحكم الشرعى باعتبار الاستحقاق فيها نفيًا اسهل من تصحيحه
بارتكاب امثال هذه التكلفات بدون اعتباره قوله ايده الله وح لا يتحقق شئ منها الخ الضمير فى منها للاحكام
الخمسة التى هى اصولها والمراد بافعالنا الاختيارية الافعال الاختيارية الصادرة عن المكلفين فيفيد ان شيئًا
من هذه الاحكام الخمسة لا يتحقق فى افعاله تعالى ولا فى الافعال الاضطرارية للمكلفين ولا فى افعال الصبيان والمجانين
ومن فى حكمهم كالساهين والنائمين والحيوانات العجم ويحتمل ان يكون لمطلق الاحكام فيفيد ان شيئًا من هذه
الاحكام الخمسة وما يتعلق بها لا يتحقق فى غير افعال المكلفين ولا يرد عليه ان الوضعيات داخلة فيما يتعلق بها
وذلك يقتضى ان لا تتحقق الا فى الافعال الاختيارية للمكلفين مع انها متحققة فى غيرها فان سببية الدلوك
لوجوب الصلوة متحققة فى الدلوك لان المراد بانحصار تحقق الوضعيات فى تلك الافعال ان سببية الدلوك
لوجوب الصلوة مثلا متحققة بالنسبة الى المكلفين فيما كلفوا به من افعالهم الاختيارية لا بالنسبة الى غيرهم ولا
بالنسبة اليهم فيما يصدر عنهم بدون اختيار منهم ولا فيما لا يصدر عنهم اصلا وح فلا يشمل نحو تحقق سببية
الدلوك فى الدلوك اذ هو نحو آخر من التحقق وغير مراد هنا قوله ايده الله بناء على ان التقابل الخ هذا تعليل لقوله
حتى الاباحة وتوضيحه يحتاج الى معرفة التقابل واقسامه فنقول المتقابلان هما ~~المتقابلان اللذان لا يمكن~~ امران لا يجتمعان فى زمان واحد فى ذات واحدة
اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة فان كانا وجوديين فان كان بينهما غاية الخلاف فهما الضدان كالسواد والبياض

[illegible]

والعقاب فليس اعم من نفي الثواب والعقاب ليجب اعتباره بل الامر بالعكس فان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص وفيه
ان ذلك لا يصح الا ان يكون وجهاً لعدم اعتبار الاستحقاق نفياً فان نفي الاستلزام في الاول واه ولا يدل على وجوب اعتبار
الاستحقاق اثباتاً بناء على ان الثواب والعقاب اخص من استحقاقهما واعتبار الاخص في بعض الحدود مستلزم لخروج بعض
افراد المحدود عن حده فيجب العدول عنه الى ما هو اعم منه ليشمل الحد جميع افراد المحدود ولكن ثبوت الاستلزام في
الثاني لا يدل على نفي وجوب اعتبار الاستحقاق نفياً فانه وان دل على ان نفي استحقاقهما اخص من نفيهما لكن لا مفسدة في
اعتبار الاخص هنا ليجب العدول عنه الى ما هو اعم منه بل الامر بالعكس اذ لم يخرج بتقييد نفي الاستحقاق عن الحدود
المقيدة به ما هو من افراد المحدود بل يخرج به ما وجب خروجه عنه مما ليس من افراده وبتصديهم لتصحيح عدم
الحاجة الى اعتبار الاستحقاق نفياً ليتيسر لهم حمل قوله وانتفائهما على ظاهره وسهل عليهم اصلاح الحد
السابق فمنهم من قال لا ضير في عدم مانعية حدود بعض اقسام الحكم الشرعي اذ ليس المقصود هناك
التعريف بحقيقة الحكم الشرعي وانما تعريف اقسامه فغير مراد وفيه انه مناف لظاهر جمع الاحكام وتفسيرها
بالاقسام فان ظاهرهما ان المقصود الاصلي هناك تعريف اقسام الحكم الشرعي لا تعريف ماهيته لم يحتج الى وايضا لو كان المقصود تعريف [illegible]
اعتبار الاستحقاق اثباتاً ايضاً لانه لو لم يعتبر اثباتاً لزم خروج الواجبات المحبطة مثلاً عن حد الحكم الشرعي لانا
نقول لا نم لزوم ذلك بل هي داخلة فيه بناء على انه اعتبر فيها الثواب او العقاب او نفيهما على سبيل منع الخلو
نعم هي خارجة عن حد الواجب الغير المحبط ولا ضير في ذلك ومنهم من سلم ان المقصود هنا تعريف اقسام الحكم الشرعي
ودفع اختلال بعض الحدود بوجهين الاول ان ادراج الاعتبار هنا يجعل الحدود مانعة عن دخول غيرها في حدودها
فان حد المندوب ما اعتبر في كونه حكماً شرعياً استحقاق الثواب على فعله ونفي العقاب على تركه والواجب
المتروك للكفر تركه مما لم يعتبر ذلك في كونه حكماً شرعياً بل اعتبر فيه استحقاق الثواب على فعله واستحقاق
العقاب على تركه وفيه ان نفي العقاب قد يكون بنفي استحقاق العقاب وقد يكون بالتكفير فان اريد بنفي العقاب
المعتبر في كون الندب حكماً شرعياً الاول فهو قول بكون الاستحقاق معتبراً فيه نفياً ولا فائدة في الفرار عن
التلفظ به اذ كان معناه مراداً وان اريد به الثاني يلزم ان يكون هذا حد الواجب المتروك المكفر تركه لا
للندب اذ من المعلوم ان انتفاء العقاب المعتبر في ترك الندب ليس بسبب التكفير وان اريد به الاعم

يدخل فيه الواجب المتروك المكلف تركه كما مر مع ان ذلك موقوف على اثبات ان الشارع اعتبر في كون المندوب حكماً شرعياً ان ينتفي عن تاركه العقاب لا ان ينتفي عنه استحقاقه واثبات ذلك لا يخلو عن صعوبة كما لا يخفى الثاني ان قيد الحيثية معتبر في التعريفات نحو المندوب ما يستحق على فعله الثواب ولا يعاقب على تركه من حيث هو كذلك اي من حيث انه جعل حكماً شرعياً لكونه مصداقاً لهذا العنوان والواجب المتروك المكلف تركه لم يجعل حكماً شرعياً لكونه مصداقاً لعنوان آخر هو استحقاق الثواب على فعله واستحقاق العقاب على تركه وفيه مع ما مر ان قيد الحيثية المعتبر في التعريفات المتداولة بينهم لا يفيد ما اريد به هنا انما يفيد هنا ان للواجب المتروك المكلف تركه شلاحيثيتين الاول كونه مما يستحق على فعله الثواب ويستحق على تركه العقاب الثاني كونه مما يستحق على فعله الثواب ولا يعاقب على تركه وانه داخل في حد المندوب من الحيثية الثانية دون الحيثية الاولى وفساد ذلك واضح وبالجملة تصحيح حدود اقسام الحكم الشرعي باعتبار الاستحقاق فيها نفياً اسهل من تصحيحه بارتكاب امثال هذه التكلفات بدون اعتباره قوله ايده الله وحيث لا يتحقق شيء منها الخ الضمير في منها للاحكام الخمسة التي هي اصولها والمراد بافعالنا الاختيارية الافعال الاختيارية الصادرة عن المكلفين فيفيد ان شيئاً من هذه الاحكام الخمسة لا يتحقق في افعاله تعالى ولا في الافعال الاضطرارية للمكلفين ولا في افعال الصبيان والمجانين ومن في حكمهم كالساهين والنائمين والحيوانات العجم ويحتمل ان يكون لمطلق الاحكام فيفيد ان شيئاً من هذه الاحكام الخمسة وما يتعلق بها لا يتحقق في غير افعال المكلفين ولا يرد عليه ان الوضعيات داخلة فيما يتعلق بها وذلك يقتضي انه لا تحقق الا في الافعال الاختيارية للمكلفين مع انها متحققة في غيرها فان سببية الدلوك لوجوب الصلوة متحققة في الدلوك لان المراد بانحصار تحقق الوضعيات في تلك الافعال ان سببية الدلوك لوجوب الصلوة مثلاً متحققة بالنسبة الى المكلفين فيما كلفوا به من افعالهم الاختيارية لا بالنسبة الى غيرهم ولا بالنسبة اليهم فيما يصدر عنهم بدون اختيار منهم ولا فيما لا يصدر عنهم اصلا وح فلا يشمل نحو تحقق سببية الدلوك في الدلوك اذ هو نحو آخر من التحقق وغير مراد هنا قوله ايده الله بناء على ان التقابل الخ هذا تعليل لقوله حتى الاباحة وتوضيحه يحتاج الى معرفة التقابل واقسامه فنقول المتقابلان هما الامران ~~اللذان~~ لا يمكن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فان كانا وجوديين فان كان بينهما غاية الخلاف فهما الضدان كالسواد والبياض

[illegible]

اي ان لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة

وان كان تعقل كل منهما بالنسبة الى الاخر فهما المتضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان كان
العدمي سلبا مطلقا لذلك الوجودي فهما النقيضان ومن خواصهما عدم امكان ارتفاعهما عن شيء اصلا وان كان
العدمي سلبا لذلك الوجودي مقيدا بكون موضوع العدمي قابلا لذلك الوجودي فهما العدم والملكة فان اعتبر في
موضوع العدمي قابليته لذلك الوجودي بحسب شخصه في وقت اتصافه بالعدمي فهما العدم والملكة المشهورتان
كالكوسجية فانها عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر
قابليته له بحسب شخصه بدون اختصاصه بذلك الوقت كالعمى للاعمى او اعتبر قابليته له بحسب نوعه كالعمى
للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كالعمى للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق
الجماد قابل للبصر فهما العدم والملكة الحقيقيان فللمشهوري قسم واحد وللحقيقي اقسام اربعة ثم ان
تقابل المتقابلين قد يكون بالذات كما فيما بين الامكان الخاص والقدر المشترك بين الوجوب الذاتي وكما
فيما بين الاباحة والقدر المشترك بين الاحكام الاربعة فان الاول تقابل النقيضين بالذات والثاني
تقابل العدم والملكة بالذات وقد يكون بالعرض كما فيما بين الامكان الخاص والوجوب الذاتي وكما فيما بين
الاباحة والوجوب الشرعي فان الاول من نوع تقابل النقيضين والثاني من نوع تقابل العدم والملكة
لزم ان يتحقق مثل هذا التقابل بين الحظر والوجوب ايضا اذ يصدق على الحظر انه عدم الوجوب عما من
شانه ان يتصف بالوجوب اما انه عدم القدر المشترك بين الاربعة الباقية عما من شانه ان يتصف
به لانا نقول ليس معنى الحظر عدم الملكة اذ لا يكفي في كون الشيء عدميا صدق معنى عدمي عليه وان كان من
لوازمه بل لا بد فيه من كون نفس مفهومه عدميا والا يلزم جواز ان يقال ان البصر عدم العمى عما من شانه
العمى فالتقابل بين مفهومي الحظر والوجوب تقابل التضاد بخلاف مفهومي الاباحة والوجوب ثم الموجود من
اقسام التقابل بين الاباحة والقدر المشترك بين الاحكام الاربعة القسم الاول من الحقيقي من اقسام تقابل
العدم والملكة بالذات وبين الاباحة وكل واحد من الاحكام الاربعة او كل اثنين منها او كل ثلثة منها القسم
الاول من الحقيقي من اقسام تقابل العدم والملكة بالعرض اذا عرفت ذلك فنقول حاصل الكلام ان الاباحة
مفهوم عدمي كما يظهر من تعريفه قبيل ذلك وصرح به المحشي سلمه الله في حاشية منه هنا فلا يصح ان يكون

التقابل

التقابل بينه وبين غيره من الاحكام تقابل التضاد او التضايف وليس العدم المعتبر فيه عدما مطلقا ليكون
بينهما تقابل النقيضين لارتفاع المتقابلين في بعض المواد كالاجسام مثلا فلابد ان يكون العدم المعتبر فيه
عدما خاصا هو عدم الوجودي عما من شانه تخصص الوجودي فيكون التقابل بينها وبين ساير الاحكام تقابل
العدم والملكة اما بالذات او بالعرض كما اوضحناه ويلزم من ذلك ان لا يتصف افعال الله تعالى بالاباحة اذ
لم يكن اشخاصها قابلة لان تتصف بالوجوب او الندب او الكراهة او الحظر او القدر المشترك بين اثنين
منها او بين الثلثة او بين الاربعة لعدم كونه تعالى مكلفا بتكليف من هو اعلى منه مرتبة ليستحق بالاطاعة
وعدمها الثواب او العقاب وكذا افعالنا الاضطرارية اذ لم يكن اشخاصها قابلة لان تتصف بشيء من اقسام
الوجودي فانا لا نستحق بها المدح والذم فضلا عن الثواب والعقاب على ما سيجيء وكذا افعال الصبيان
والمجانين ومن في حكمهم وهو ظاهر ولقائل ان يقول ان هذا انما يستقيم اذا انحصر التقابل في هذه الاقسام
الاربعة واما اذا لم ينحصر فيها كما ادعاه المحشي سلمه الله في حاشية منه هنا فلا اذ لا يلزم من نفي تقابل النقيضين
بين الاباحة ومقابلها ثبوت تقابل العدم والملكة بينهما ولا ثبوت ما ادعاه هنا من عدم امكان تحقق
الاباحة في غير الافعال الاختيارية للمكلفين نعم يثبت به امكان عدم تحقق الاباحة فيه وليس هو عين
المدعى ولا مستلزما له وقد يجاب عنه بان مقصوده سلمه الله في الحاشية نفي انحصار التقابل مطلقا في
الاربعة المشهورة ولا ينافي ذلك ان يكون التقابل بالذات عنده منحصرا فيها وهو بعيد كما لا يخفى وقد يجاب
ايضا بان المقصود بقوله بناء آه ليس اثبات عدم امكان تحقق الاحكام الخمسة في غير افعالنا الاختيارية
بل دفع توهم تحقق الاباحة فيه بناء على توهم ان بينها وبين مقابلتها تقابل النقيضين فاذا امتنع فيه
تحقق مقابلها فلابد فيه من تحققها لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وعدم مساعدة اللفظ لهذا المعنى غير خفي فالاولى
هنا اثبات تقابل العدم والملكة بالذات او بالعرض لا نفي تقابل النقيضين قوله ايده الله في الحاشية
بخلاف الصور الباقية يعني ان مطلق التقابل يصدق على التقابل الذي بين الاباحة والوجوب مثلا مع
ان التقابل بينهما ليس تقابل التضاد ولا التضايف لكون الاباحة عدمية ولا تقابل النقيضين لجواز
ارتفاعهما عن بعض الاشياء ولا تقابل العدم والملكة لان الاباحة انما هو عدم القدر المشترك بين الوجوب

والندب والحظر والكراهة لا على الوجوب فقط وكذا في باقي الصور الباقية فظهر بذلك ان التقابل لا ينحصر في الاقسام
الاربعة وفيه ان التقابل في الصور الباقية انما هو من اقسام تقابل العدم والملكة بالعرض على ما مر سابقا فلا يكون
خارجا عن الاقسام الاربعة فلا يظهر بذلك عدم الانحصار اللهم الا ان يراد به ظهور عدم انحصار التقابل
مطلقا في الاربعة المشهورة التي هي اقسام التقابل بالذات قوله ايده الله ومن ضروريات مذهب الامامية
الخ اي مما اتفقت عليه آراء جميعهم حتى انه يمكن ان يقال انه ضروري للمذهب بالنسبة الى متتبعيهم وذلك لان ادلة
هذا المطلوب في الايات والاحاديث مما لا يحصى كثرة فمن الايات قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى و
نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ومن الاحاديث ما في كتاب العقل من احاديث باب الرد الى الكتاب و
السنة وانه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس اليه الا وقد جاء فيه كتاب او سنة وما في كتاب الحجة
من اوائل احاديث الى ستة عشر ثم تحقق الخطاب في كل حكم شرعي لا يقتضي عدم استقلال العقل بادراك شيء منها
بدون توقيف اذ لا ينحصر فائدة الخطاب في اعلام المخاطب فيجوز ان يكون فائدته في مثل الاحكام الشرعية الفرعية
تنبيه المخاطب وتذكيره ليتوجه ذهنه اليه ويستعمله من مقدمات حاضرة في ذهنه او تقوية ما ادركه بعقله وتاكيده
او نحو ذلك فلا تغفل في ذلك ما سيجيء في ذيل قوله والاصل في هذه الاصول الخطاب الخ من ان العقل هو الجزم بوجود رب
العالمين الحاصل بالقاء الله تعالى يستقل بادراك حظر الاختلاف باتباع الظن شرعا وبادراك وجوب طلب العلم باحكام
رب العالمين شرعا وبما يعود الى ذلك يستقل بادراك وجوب النظر في خصوصية الرسول والامام شرعا واما الاحكام
الشرعية الفرعية فسيجيء هناك ما يدل على ان العقل لا يستقل بادراك شيء منها وانه لا بد فيها من الرد الى الله والرسول
واولي الامر وسؤالهم عليهم السلام عنه قوله ايده الله وترك الواجب او فعل المحظور الخ قسم المحشي سلمه الله تعالى ما
يستحق به العقاب سواء كان ترك واجب او فعل محظور على الكبيرة والصغيرة بوجه يظهر منه انقسام الكبيرة على
قسمين ويظهر منه تعريف كل من الاقسام الثلثة على ما فهم من تتبع كلامهم والجمع بين رواياتهم عليهم السلام المختلفة
في عدد الكباير وتفسيرها وحاصله ان كل ما يستحق به العقاب من ترك الواجب او فعل المحظور لا يكون الا مع الوعيد
بالخلود في النار اما على نفسه او على الاصرار عليه او على الاصرار على الاصرار عليه والاول اكبر الكباير كالشرك و
ما هو على حده كالكفر وبالاصرار على الكبيرة والاصرار على الاصرار على الصغيرة والثاني كبيرة كالزنا وما هو على حده

كالاصرار

كالاصرار على الصغيرة والثالث صغيرة كترك السجود والمراد بالاصرار على الذنب ان لا يندم ولا يهتم على ارتكابه وهو
المراد بما روي في باب الاصرار على الذنب من الكافي عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر من كتاب الايمان والكفر
ولا يحدث نفسه بتوبة ويقابله اللمم يعني النزول بالذنب وارتكابه مع الندم والاسائة فانه لا يكون موجبا للخلود
ولا مخرجا من الايمان قال تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة ولذا قال
رسول الله صلى الله عليه وآله من سائته السيئة وسرته الحسنة فهو مؤمن رواه ابن بابويه ره في اماليه والمراد بالاصرار على الاصرار
على الذنب ان لا يندم ولا يهتم على ترك الندم على ارتكابه بان يستحسنه ويباهي به ويكون في عزمه ان لا يتركه
ولو بقي في الدنيا سنين متطاولة ويعبر عنه في الايات والاحاديث بالاباء والاستكبار فابليس حيث ترك السجود
الخالي عن الوعيد على نفسه بشهادة عدم ذكره في شيء من الايات والاحاديث كان مرتكبا للصغيرة وحيث لم يندم
عليه صار مرتكبا للكبيرة وحيث لم يندم على ترك الندم وابى واستكبر وافتخر وقال خلقتني من نار وخلقته
من طين وقال لم اكن لاسجد صار مرتكبا لاكبر الكبائر ومستحقا للخلود في النار وليس بعض الاقامة على الذنب
والاكثار منه اصرارا ما لم ينضم اليه عدم الندامة والاسائة لما روي من ان رجلا قال لابي جعفر عليه السلام جعلت فداك والله
اني لمقيم على ذنب منذ دهر اريد ان اتحول عنه الى غيره فما اقدر عليه فقال له ان كنت صادقا فان الله يحبك
وما يمنعك من ان تنتقل الى غيره الا لكي تخافه ولا ينافي ذلك ما ورد عن ابي جعفر عليه السلام في حديث من اختار على الله
وابى الطاعة واقام على الكبائر فهو كافر وفي حديث آخر من اجترأ على الله فابى الطاعة واقام على الكبائر فهو كافر
يعني مستخف كافر فان الاقامة على الكبائر فيهما ليس بمعنى الاكثار منها بل بمعنى الثبات عليها والعزم على عدم تركها
ولو بقي سنين او بمعنى الاكثار والضم اليها عدم الندامة والاسائة كما يشعر به الاختيار على الله والاجتراء عليه والاباء
عن طاعته نعم الاقامة والاكثار المذكوران قلما ينفكان عن الاصرار كما يفهم من قول امير المؤمنين صلوات الله
عليه الندم على الذنب يدعو الى تركه وقول ابي جعفر عليه السلام المقيم على الذنب وهو مستغفر كالمستهزئ ويدل على ان الشرك
والكفر موجب للخلود قوله تعالى في سورة المائدة ومن يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وقوله تعالى في سورة
البقرة والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت الى قوله هم فيها خالدون ومما يدل على ان الاصرار على الكبيرة في
مرتبة الكفر والشرك قوله عليه السلام في عاشر باب الكبائر من الكافي حيث قيل له ارايت المرتكب للكبيرة يموت عليها اتخرجه

من الايمان وان عذب بها فيكون عذابه كعذاب المشركين اوله انقطاع فقاله يخرج من الاسلام اذا زعم انها حلال
ولذلك يعذب اشد العذاب وان كان معترفا بانها كبيرة وهي عليه حرام وانه يعذب عليها وانها غير حلال فانه
معذب عليها وهو اهون عذابا من الاول ويخرجه من الايمان ولا يخرجه من الاسلام وقوله ع في الثاني والعشرين
منه من ارتكب كبيرة فزعم انها حلال اخرجه ذلك من الاسلام وقوله ع في باب الكفر من الكافي من ترك فريضة
من الموجبات فلم يعمل بها وجحدها كان كافرا وقوله ع في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله من لم يندم على ذنب
فليس بمؤمن وقوله ع فيه ايضا ولم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب ومما
يدل على ان الاصرار على الصغيرة كبيرة قوله ع في اول باب الاصرار على الذنب من الكافي لا صغيرة مع الاصرار
ويستفاد من ذلك ان الاصرار على الاصرار على الصغيرة اصرار على الكبيرة وكفر ويؤيده ما روي عن محمد بن حكيم قال
قلت لابي الحسن ع الكباير تخرج من الايمان فقال نعم وما دون الكباير فتأمل ان المراد بما دون الكباير الصغائر
واخراجها من الايمان اخراجها منه عند الاصرار على الاصرار عليها فان ارتكابها بدون اصرار او مع الاصرار ليس
مخرجا من الايمان لان تعليق خلود تارك السجود على ابائه واستكباره قرينة على انه لو امر بدون اباء واستكبار
لم يكن مخلدا ويتلخص من ذلك ان ما لا وعيد فيه في نفسه اصلا خارج عن الاقسام الثلثة وكذا ما لا وعيد بالخلود فيه
ولا في الاصرار على الاصرار عليه لان كل ذنب وان كان صغيرة فيه وعيد بالخلود البتة ولو على الاصرار على الاصرار عليه عير وارد في الخلود
ثم ان عذاب مرتكب الصغيرة منقطع بل مغتفر ان اجتنب الكباير لقوله تعالى في سورة النساء ان تجتنبوا كباير ما
تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما وعذاب مرتكب القسم الثاني من الكبيرة ايضا منقطع وعذاب مرتكب
القسم الاول منه دائم لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله ع لا يخلد في النار
الا اهل الكفر والجحود واهل الضلال والشرك والكفر والارتداد اغلظ من الشرك فلا يخلو فيما دون ذلك ثم ان
المراد بالشرك هنا ما يعم القول بتعدد الواجب بذاته اي الموجود الغير المكتسب وجوده من غيره والقول بتعدد الصانع اي
الفاعل بالقدرة بمعنى نفوذ الارادة والقول بتعدد الاله اي المستحق للعبادة وهي التذلل لشخص لم يأذن اعلى منه في
التذلل له وهو القول بتعدد المعبود واللازم للقول بتعدد الرب اي من له الاختيار في احكام عبادات العباد و
معاملاتهم وغيرها وعليه قوله تعالى اتبع ما اوحي اليك من ربك لا اله الا هو واعرض عن المشركين وقوله تعالى اتخذوا احبارهم

و رهبانهم

ورهبانهم اربابا من دون الله وقولهم عليهم السلام في تفسيره اما والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم ما اجابوهم
ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون ويدخل في الاولين المجوس القائلون
بان للخيرات مدبرا واجبا بذاته وسموه يزدان وللشرور مدبرا واجبا بذاته وسموه اهرمن وقالوا هو الشيطان والثانوية
والديصانية القائلون بان للخيرات مدبرا واجبا بذاته وهو النور وللشرور مدبرا واجبا بذاته وهو الظلمة وفي الثالث
الوثنية باعتبار عبادتهم الاوثان ومقلدوا المفتين بالاراء في نفس احكامه تعالى باعتبار اتباعهم لهم من غير اذن من الله تعالى
والمفتون بالاراء فيها باعتبار اتباعهم لانفسهم بدون اذن منه تعالى واما الفلاسفة فهم باعتبار قولهم بتجرد العقول
العشرة والنفوس الناطقة داخلون في الثالث لما سيتضح من ان تاثير المجردات يكون بمحض نفوذ الارادة وباعتبار
قولهم بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة منكرون للقدرة ولكون الواجب بالذات صانعا للعالم وانت اذا
تاملت في الايات المشتملة على الوعيد بالخلود في النار وجدت اكثرها دالة على ان الذنب الموعود بكفر او شرك
او اصرار على كبيرة او استكبار في صغيرة وما كان الذنب الموعود فيه بالخلود من غير ذلك كقتل المؤمن
متعمدا واشباهه فلا بد ان يحمل على انه من اول قسمي الكبيرة وعلى حد الشرك بالله او على انه من ثاني قسميه
ويخصص بصورة الاصرار او على انه من اول قسمي الكبيرة من الصغائر ويخصص بصورة الاستكبار بحسب ما دلت
عليه القرينة والمقام واعلم ان جميع ما ذكرنا مبني على ما صرح به المحشي هنا من كون الصغيرة من اقسام ترك الواجب
الشرعي او فعل المحظور الشرعي وهو مناف لما يجيء من المصنف في اواخر الفصل العاشر من ان كل خطأ وقبيح كبيرة
ولما يجيء من المحشي في توضيحه من كون الصغائر عبارة عما تعلق به نهي التنزيه او نهي التحريم العقلي فقط وغير
ذلك مما فصل ثمة فينبغي الرجوع اليه والتامل فيه ايده الله وخاليا عن الوعيد اي عن التصريح بالوعيد ويرد
عليه انه لو كان هناك وعيد لذكر في شيء من الايات ان قلت فعلى هذا يلزم ان لا يكون صغيرة لما يجيء من ان
الامر الخالي عن الوعيد لا يحمل على الوجوب الشرعي فيلزم ان لا يكون في تركه عقاب قلنا نفس ترك السجود
وان كان خاليا عن التصريح بالوعيد لكونه لكن في كون الاصرار على الاصرار عليه موجبا للخلود في النار تلميح بان في
اصله وعيدا لقد فهم من كلف به وان لم يصرح به في شيء من الايات قوله ايده الله يراد بها ما يكون باعتبار
استحقاق المدح والذم عند العقلاء وذلك بان يراد بوجوب الفعل استحقاق فاعله مدح العقلاء عليه وذمهم

على تركه ويعلم حال باقي الاقسام وفوائد القيود بقياس ما مرّ في الاحكام الشرعية كالنظير والمقصود هنا تقرير
مفهوم تلك الاقسام ولا يقتضي ذلك ان يكون لكل منها مصداق محقق فلا ينافيه انتفاء الاباحة العقلية كما سيبوهه
المحشي فيما بعد ذيل قوله والاصل في هذه الاصول الخطاب الخ ولا انتفاء الندب العقلي كما يفهم مما سيذكره في فصل في
ذكر انقسام افعال المكلف عند قوله ان يستحق المدح بفعله اي مع ان استحقاق المدح على الفعل مستلزم لاستحقاق
الذم على الترك لان تفويت المنافع مذموم عقلا والمراد بالمدح والذم التحسين والتثريب على ما سيجيء والمراد
باستحقاق فاعل الفعل مثلا للمدح ان يكون ذلك الفاعل بسبب الاتيان بهذا الفعل حقيقا بالمدح في نفس الامر
جديرا بمقتضى العقل بحيث لو لم يمدح بالنظر الى فعله هذا صريحا او تلويحا باللسان او بالجنان لكان ظلما وذلك
بسبب كون فعله هذا لما دراعته بالاختيار حسنا في نفس الامر وفي نظر العقل لكونه محفوفا بالمصالح مبعدا
عن المفاسد والمراد باستحقاق الذم معلوم بالمقابلة ولا فرق في ذلك بين كون المادح والذام اعلى مرتبة من
الممدوح والمذموم او ادنى او مساويا ولا ينافي ذلك قبح التصريح بالتحسين في مواضع يكون التصريح به فيها
مشتملا على جهة مقبحة ككون حسن الفعل ظاهرا بحيث يكون التصريح به عبثا وكانحطاط مرتبة المادح عند
جلالة مرتبة الممدوح بحيث يعد التصريح به سوء ادب وجاريا مجرى الاستهزاء والسخرية ولذا قال سلمه الله وصح
يتحقق في حق القديم تعالى ايضا قال ايده الله ورد بما ورد يعني لا يلزم حمل الاوامر والنواهي الواردة من الشارع كلها
على الاحكام الشرعية كما توهم بل تحمل على الاحكام العقلية فان العقل لا يستقل بالعلم بجميع الاحكام العقلية الواقعية
والواصلية على تفصيل سياتي فيحتاج في ذلك ايضا الى معلم مؤدب ومرشد كما يحتاج اليه في الاحكام الشرعية والمراد
بالمطلقين الغير المقيدين بالثواب على الاطاعة والعقاب على المخالفة وذلك بان يكون الغرض منها محض التاديب و
الارشاد الى المصالح الدنيوية فانه قرينة على ان المراد بها الوجوب والحظر العقليان المطلقان قال ايده الله على الاطاعة
فقط اي لا المقيدين بالعقاب على المخالفة ايضا والواجب العقلي بهذا المعنى مساو للمندوب الشرعي لاعتبار انتفاء العقاب
على الترك في مفهومه وكون ترك المندوب الشرعي مذموما لكونه تفويتا لمنفعة الثواب وكل منهما يصدق على الاخر
كليا وكذا المحظور العقلي بنظير هذا المعنى بالنسبة الى المكروه الشرعي قال ايده الله بقرينة تدل عليه الظرف
متعلق بورد باعتبار ثاني شقي الترديد وضمير عليه راجع الى ما يفهم من قوله فقط اعني عدم العقاب على المخالفة

والمقصود

المستفاد من الروايات

وكالمقصود ان دلالة امر الشارع ونهيه على الوجوب والحظر العقليين المقيدين بالثواب الاخروي على الاطاعة فقط
محتاجة الى القرينة الدالة على عدم العقاب على المخالفة بناء على ما ذهب اليه اكثر الاصوليين من ان المتبادر منهما بدون
قرينة انما هو الوجوب والحظر الشرعيان وبلحاظ فقوله بل لا حاجة الى القرينة للاضراب والمقصود منه ان ما ذهب اليه
الاصوليون غلط ناشئ من قلة التتبع بل نعلم بتتبع الروايات الواردة من ائمتنا صلوات الله عليهم المذكورة
في كتاب الايمان والكفر من الكافي في باب قبل باب في ان الايمان مبثوث بجوارح البدن كلها ان الحق ان
دلالة كل امر ونهي ورد من الشارع على العقليين المقيدين بالثواب الاخروي على الاطاعة فقط غير محتاجة
الى القرينة بل هما مفهومان من نفس استعمالهما ومن جملتها قول ابي جعفر ع ان الله لم يكن يعذب الى حيث يدل على
ان ما سوى التكليف بالتوحيد من التكاليف المكية انما يدل على العقليين المقيدين بالثواب على الاطاعة
فقط بدون قرينة وعلى ان دلالتهما على عدم ترتب العقاب على المخالفة من جهة مجرد عدم اقترانهما بالتغليظ
والتشديد بالوعيد لا من جهة اخرى وعلى ان عدم العقاب على المخالفة من امر الشارع ونهيه محتاج الى قرينة الوعيد
وكافيا في ذلك كونهما والنهي على الوجوب والحظر الشرعيين بعد ما انضم اليهما الايات المدنية الدالة على الوعيد على
مخالفة امر الشارع ونهيه مطلقا كقوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم بما استند اليه القائلون بان الامر يقتضي الايجاب ويتلخص من ذلك
ان الظاهر من امر الشارع بعد ما انضم اليه الايات الدالة على الوعيد على مخالفته انما هو الايجاب الشرعي بمعنى استحقاق
العقاب على المخالفة وان حمله على الوجوب العقلي المقيد بالثواب على الطاعة فقط موقوف على القرينة الدالة على جواز
مخالفته كما ان حمله على الوجوب العقلي المطلق موقوف على القرينة الدالة على عدم الثواب على الاطاعة لكون المكلف
به من قبيل التاديب او الارشاد او نحوهما وان الامر الباقي على صرافته قبل انضمام هذه الايات اليه انما يقتضي
الوجوب العقلي المقيد بالثواب على الاطاعة فقط كما في التكاليف المكية بالنسبة الى من كان في اوايل البعثة على
هذا القياس انتهى ايده الله وقد يراد بالشرعية لفظا ما في ما نسب وفي ما لا يعلم عبارة عن الحكم المطلق الاعم من
الشرعي والعقلي بمعناهما المذكور سابقا والمختلط منهما كالاحكام المكية فتبين بذلك ان مفهومات الحكم اربعة والتركيبات
الثنائية بين كل منها واخر بعد اسقاط المكررات ستة والنسبة في الكل التباين الكلي وحينئذ فان اقسامه عشرون

كل منوم خمسة من التركيبات الثنائية بين كل منها واخرى بعد اسقاط المكررات مائة وثمون ينبغى الفحص عما بين
كل اثنين منها من النسب ولنذكر نسب اقسام الوجوب بعضها مع بعض ليترتب عليه بصيرة فى معرفة البواقى
فنقول الوجوب العقلى اعم مطلقا من الوجوب الشرعى بالمعنى الاول اذ كل ما يستحق بفعله الثواب وبتركه
العقاب يستحق بفعله المدح وبتركه الذم ولا عكس كما فى وجوب اللطف المنبه عليه تعالى ومن الوجوب الشرعى بالمعنى
الثانى ايضا اذ كل ما يتلقى وجوبه من الشارع ففيه جهة حسن وفى تركه جهة قبح ولا عكس كما فى وجوب ما داعيه اقوى
من طرفى الفعل والترك ومن الوجوب الشرعى بالمعنى الثالث ايضا اذ كل ما لا يعلم وجوبه الا بتوقيف من الشارع فلا بد ان (الفضل)
يكون فيه جهة حسن وفى تركه جهة قبح لان المفروض انه واجب فى الواقع ولا عكس كما فى وجوب اللطف المنبه عليه تعالى
والوجوب الشرعى بالمعنى الاول اخص مطلقا من الوجوب الشرعى بالمعنى الثانى لما مر من ان كل ما هو متصف
باحد اقسام الحكم الشرعى بالمعنى الاول فيه خطاب من الشارع ولا عكس كما فى وجوب استيشها د الشهيدين واعم من
وجه من الوجوب الشرعى بالمعنى الثالث لتحققهما فى وجوب الصلوة والاول بدون الاخير فى وجوب النظر فى
وجود رب العالمين شرعا بالمعنى الاول فان العقل مستقل بمعرفته بدون توقيف من الشارع كما سيجى وبالعكس فى
الواجبات العقلية المقيدة بالثواب على الاطاعة فقط من التكاليف المكية والوجوب الشرعى بالمعنى الثانى اعم من
وجه من الوجوب الشرعى بالمعنى الثالث لتحققهما فى وجوب الصلوة والاول بدون الاخير فى وجوب الصدق
بدون منفعة معارضة وبالعكس فى الواجبات العقلية الواقعية فى افعال العباد كما سيجى قوله ايراد ان (من اصناف القبيح وانما عقليات)
الوصف بالجميل اى بما هو كمال للموصوف ولو باعتقاد الواصف وقوله فقط اى بدون قصد التعظيم وقوله او بقصد
التعظيم عطف على قوله فقط وقوله فى الجملة اى وان كان تعظيما للموصوف فى الظاهر لا فى الحقيقة فان تعظيم
الكعبة تعظيم لمن امر به حقيقة لا لها ... ايه الله اوهم حالة اى الضمير المرفوع راجع الى المحض المحلية والمقصود
ان ليس المراد بالذم الوصف بالمنفور عنه ليكفى فى استحقاقه الموصوف له محض محليته للمنفور عنه بلا اختيار (محض)
اصلا كان يقال هذا الانسان اسود او محليته لم حالة فيه شبهة بالاختيار ~~حصول تلك الحالة فيه~~ كان يقال هذا
الشخص زان لو فرض ان اتصافه بالزنا بدون اختيار منه حقيقة لكونه واجبا بعلته ومقرونا بحالة شبهة بالاختيار
لكونه بتوسط القدرة والداعى والمراد بالمعتزلة بعضهم كابى الحسين وتابعيه فان جمهورهم قائلون بجواز التخلف

كما سيجي وهذا التوجيه لدفع ما ورد عليهم من ان القول باستحالة التخلف يقتضي نفي الاختيار عن الفاعلين
وهو يقتضي بطلان المدح والذم العقليين بانه وان انتفى نفي الاختيار عنهم حقيقة لكن فيهم حالة شبيهة
بالاختيار لصدور افعالهم عنهم بتوسط القدرة والداعي وهي كافية في صحتهما وانت تعلم ان توسطهما القول
بوجوبها بعلتها ووجوب الفعل بهما مما لا يبقي فيهم شائبة من الاختيار فهذا التوجيه غير مجدٍ اصلا ولو سلم جوازه
فهو خروج عن المتنازع فيه اذ النزاع انما هو في المدح والذم بمعنى الوصف بالمرغوب فيه والمنفور عنه ليكفي ليس
فيه كون الاتصاف بها مقرونا بهذه الحالة بل في المدح والذم بمعنى التحسين والتنديم ومعلوم انهما لا يصحان الا مع
الاختيار حقيقة قوله ايده الله وكذا ليس المراد بالمدح والذم هنا رد على بعض الاشاعرة ذكره في معنى الحسن والقبح
واجراه المحشي سلمه الله في معنى المدح والذم اشعارا بان المدح والذم عندهم بمعنى اظهار الحسن واظهار القبح فصحة
تفسيرهما بشيء مستلزمة لصحة اعتباره في تفسير المدح والذم وكان الانسب ان يدفع احتمال كون المراد بهما محض
موافقة غرض جمهور العقلاء ومخالفته ولم يذكره لانه لم يذهب اليه احد قوله ايده الله من ربما كان الفاعل للبيان
والمقصود ان هذه المعاني لا تصلح ان تكون مرادة بالمدح اذ ربما يكون الفعل متصفا بهذه المعاني مع كون الاتي به
مستحقا للذم عند العقلاء اما المخالفة الخ وكذا ربما كان الفعل مخالفا لغرض الفاعل او للعادة وكان الاتي به
مستحقا للمدح لا ضداد ما ذكر ايده الله وكون لتحصيل مجرور معطوف على مخالفته عطف الاستحباب دون الانفراد
فالكلمة اما مخالفة الغرض مع ذلك الكون او القبح في نفسه معه لا محض مخالفة الغرض او القبح في نفسه وذلك
في قوله لا يعارض ذلك اشارة الى كل من مخالفته وقبحه قوله ايده الله او لنحو ذلك كمخالفة الشرع فيما اذا كان
الفعل موافقا للغرض او للعادة او لهما جميعا كاللواط من قوم لوط قوله ايده الله التحسين ضد التنديم
وتفسيره بضد التنديم لان يكون صريحا في ان المراد به ما يعبر عنه بالفارسية بقولهم صحت ب كردى او ما يشبه
فان معنى التنديم في الفارسية چرا كردى وبد كردى وما شابههما قوله ايده الله قال المصنف لا الغرض من نقله انه
يظهر منه ان الوجوب يقابله استحالة الوجوب العقلي وان المراد بالذم في محله اللوم والعتب قوله ايده الله واعلم ان المدح
والذم الى لما بين الاحكام العقلية اراد ان يبين تحققها في افعال العباد وفي افعاله تعالى ردا على الاشاعرة المنكرين
لتحقق الحسن والقبح العقليين فيهما فاشار اولا الى تحققها في افعال العباد بقوله وليعلم الخ فالمراد ببعض افعالهم السيئة

او مستفادا من الشرع ونحوه

فعلهم الذي يكون حسنه او قبحه ضروريا ولما لم يكن تحققها في افعال العباد مستلزما لتحققها في افعاله تعالى لجواز ان
يخالف حكمه تعالى حكم العباد اشار الى الثاني بقوله وانه ذاتي لبعض الافعال فضمير انه للمدح والذم والمراد بكون المدح والذم
بهذا المعنى ذاتيا لبعض الافعال كون بعض الافعال بحيث يكون الاتي به مع تساوي الاغراض والمصالح والمفاسد المترتبة
عليه وعلى تركه مستحقا للمدح او الذم بهذا المعنى وذلك غير مختلف باختلاف الفاعلين ثم مثل للقبح الذاتي وبين معناه
اهتماما به لكونه مما يتوقف عليه اثبات النبوة بالمعجزة واثبات الشرايع والاحكام والثواب والعقاب والجنة والنار
فان جميع ذلك موقوف على كون الكذب قبيحا في نفسه مستحيل الصدور عن الله تعالى ولم يذكر للحسن الذاتي مثالا
ولا معنى لظهوره بالقياس الى القبح الذاتي الحاصل ان بعض الافعال بحيث اذا قصرت النظر اليه وقطعت النظر عن جميع
ما هو خارج عنه من الاغراض والمصالح والمفاسد المترتبة عليه تجد فيه مرجوحية وقصورا في نفس الامر بحيث لو لم
ينضم اليه مصلحة من الخارج ترجحه على تركه بل يكون هو وتركه متساويين في جميع الاغراض والمصالح والمفاسد التابعة
لم يرتكبه العاقل ولو ارتكب استحق عليه الذم من العقلاء كالكذب وهو المسمى بالقبح الذاتي وبعض الافعال على العكس من
ذلك وهو المسمى بالحسن الذاتي وبعض الافعال بحيث لو قطعت النظر عما هو خارج منه من الاغراض والمصالح والمفاسد
المترتبة عليه لم تجد فيه رجحانا ولا مرجوحية اصلا فلا يكون قبيحا ذاتيا ولا حسنا ذاتيا بل واسطة بينهما ويكون حسنه
وقبحه عرضيا مستفادا دائما مما هو خارج عنه من الاغراض والمفاسد التابعة له [illegible] ايده الله وليس معنى الذاتي اي ليس
المقصود بالذاتي هنا ما يقابل العرضي الخارج عن الماهية وهو ما يكون داخلا في ماهية الشيء ولا ما يقابل العرضي المفارق
عن الماهية وهو ما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء كما صرح به شارح المطالع فالنوع في كلام المحشي سلمه الله عبارة عن
الماهية فان المقصود بالماهية كلما اطلقت انما هو تمام الحقيقة لا جزؤها كالجنس والفصل ولا الخارج منها كالخاصة
والعرض العام وبالجملة المقصود ان ما تجد في نفس بعض الافعال من المرجوحية واستحقاق الذم ليس جزء ماهية
ذلك الفعل ولا من لوازم ماهيته ليلزم ان لا يصير القبيح حسنا اصلا بل هي من عوارضه المفارقة عنه فما دام هو وتركه
مستويين في جميع الاغراض والمصالح والمفاسد التابعة لا تنفك عنه المرجوحية واذا انضم اليه من ذلك ما يرجحه
على تركه تفارقه عنه ويصير راجحا حسنا وفيه اشارة الى دفع بعض ما تمسكت به الاشاعرة في نفي القبح الذاتي بتوهم ان
المراد بالذاتي احد المعنيين الاولين كقولهم لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور واللازم باطل

فيها

فيما اذا تضمن انقاذ نبي فانه يجب قطعا فيحسن ووجه الدفع انه ان اريد بكون قبح الكذب لذاته كون استحقاق الذم عليه جزء المهية او لازما لها فالملازمة مسلمة وهو ظ وكذا بطلان اللازم بناء على ان الكذب المتضمن للانقاذ مما يستحق عليه المدح دون الذم فيلزم اما انقلاب مهية الكذب او تخلف الملزوم بدون اللازم لكن لا نم ان معنى قبح الكذب لذاته ذلك وان اريد به كون الكذب بحيث يستحق عليه الذم على تقدير استواء الاغراض والمصالح والمفاسد التابعة في فعله وتركه فان اريد بعدم تخلف القبح عنه عدم تخلف هذا الكون عنه فالملازمة مسلمة ايض فان الحد يكون مع المحدود دائما ولا يتخلف عنه ابدا لكن لا نم بطلان اللازم فان الكذب المتضمن للانقاذ لم يتخلف عنه هذا الكون وان كان واجبا لما تخلف عنه استحقاق الذم لعدم استواء فعله وتركه في الاغراض والمصالح والمفاسد التابعة ولا ينافي ذلك كونه بحيث اذا استوى ذلك فيه كان الاتي به مستحقا للذم عليه فهذا الكذب قبيح في نفسه حسن لاشتماله على مصلحة الانقاذ دون تركه ولا تنافي بينهما وان اريد بعدم تخلف القبح عنه عدم تخلف استحقاق الذم عليه عنه فالملازمة غير مسلمة اذ اللازم من قبح الكذب لذاته بهذا المعنى انما هو دوام تحقق هذا الكون فيه لا دوام تحقق استحقاق الذم عليه فيه والكل متمسكاتهم المذكورة في شرح المقاصد واهية من هذا القبيل ايده الله كون الفعل بحيث الخ المراد بالفعل هنا المفعول وفي قوله في فعله وتركه المصدر وفي قوله بفعله مسامحة والظاهر ان يقول بدله به بضمير راجع الى الفعل والغرض لغة الاشتياق الى الشيء قال الجوهري يقال غرضت اليه بمعنى اشتقت اليه انتهى واذا استعمل مع المصلحة يراد به رجحان حادث في النفس باشتياق ذي حيوة اليه لعادة او شرع او نحوهما يجوز زواله عنه ويعبر عنه بموافقة الغرض ايضا ويقابله مخالفة الغرض فهو مرجوحية حادثة في الشيء بتنفر ذي حيوة لعادة او شرع او نحوهما يجوز زواله عنه والمصلحة رجحان حاصل في الشيء بنفسه يمتنع زواله عنه تقتضي ان يرغب فيه العاقل المخلى بالعقل والمفسدة مرجوحية حاصلة في الشيء بنفسه يمتنع زوالها عنه تقتضي ان تتنفر عنه العاقل المخلى بالعقل وقد يطلق الغرض ويراد به الشيء الموصوف باول فسمي الرجحان باعتبار اتصافه به ويعبر عنه بموافق الغرض ايضا ويسمى مقابله المفسدة وهو الشيء الموصوف باول فسمي المرجوحية باعتبار اتصافه به على الموصوف بثاني فسمي المرجوحية باعتبار اتصافه به فهذه ثمانية مفهومات ولا يتصادق شيء من الاربعة الاول مع اخرهما لان الرجحان لا يكون مرجوحية والممتنع الزوال لا يكون جائز الزوال ولا شيء من الاربعة

الاخيرة لان الرجحان والمرجوحية من الصفات يمتنع ان تتحد مع الموصوفات بها واما الاربعة الاخيرة فقد
يتصادق بعضها مع بعض فيمكن ان يكون شيء واحد غرضا باعتبار ومصلحة او مفسدة باعتبار آخر وكذا مخالف
الغرض ايضا والمراد بالغرض هنا القدر المشترك بين معنييه وكذا المراد بالمفسدة والمصلحة والفعل الذي يبحث عن
قبحه وحسنه قد يكون فعلا يتبعه تلك الموصوفات وقد يكون نفس تلك الموصوفات وقد يكون نفس تلك الصفات
باعتبار انها صادرة عمن صدر عنه الموصوفات في ضمن صدور الموصوفات وفي الاتيان بـ اذا اشارة الى ان الاستوا
المفروض هنا لابد ان يكون ممكن الوقوع ولا يكفي فيه محض الفرض وان كان المفروض محالا وظهر مما فصلنا اندفاع
ما يتوهم من انه يلزم من ذلك عدم صدق الحد على فعل يكون نفس المفسدة ويكون مع ذلك غرضا او مخالفا
له اذ لا يمكن في شيء منها استواء الاغراض مطلقا في الفعل والترك بكون الاول نفس الغرض والثاني نفس
مخالف الغرض مع ان كونه قبيحا في نفسه غير خفي لكونه نفس المفسدة ووجه الدفع ان الاستواء المذكور ممكن فيهما
فان كون الفعل غرضا او مخالفا له من الاوصاف الممكنة الزوال عنه فلا امتناع في فرض سلبه عنه او ثبوته للترك
فيمكن استواء الاغراض مطلقا فيه وفي تركه فاذا فرض استواء المصالح والمفاسد التابعة فيه وفي تركه ايضا يحكم العقل
بكون الاتي به مستحقا للذم لكونه نفس المفسدة ويكون داخلا في الحد نعم لا يمكن استواء الاغراض مطلقا في الغرض بالمعنى
الاول ولا في مخالفة الغرض اذ جعل الغرض بهذا المعنى مستويا مع تركه في الاغراض مطلقا لا يتصور الا بفرض محال هو
كون ترك الرجحان رجحانا او عدم كون الرجحان رجحانا وكذا جعل مخالفة الغرض مستوية مع تركها في الاغراض مطلقا
لا يتصور الا بفرض محال هو كون ترك المرجوحية او عدم كون المرجوحية مرجوحية فلو امكن تصادق شيء
منهما مع شيء من معنى المفسدة لكان خارجا عن حد القبيح في نفسه وبخلاف جامعية تعريفه المذكور صريحا
ولو امكن تصادق شيء منهما مع شيء من معنى المصلحة لكان خارجا عن حد الحسن في نفسه وبخلاف جامعية
تعريفه المفهوم مما ذكرنا لكنك قد عرفت عدم امكان تصادق شيء منهما مع شيء من المعاني الاربعة وانما لم
يقيد الاغراض بالتابعة اذ لو قيدها بها لدخل نفس مخالفة الغرض في حد القبيح الذاتي ونفس الغرض في حد الحسن
الذاتي فان العقل يحكم ضرورة بان مخالفة غرض ذي حيوة بدون مصلحة مما تفتر مع استواء الاغراض التابعة
والمصالح والمفاسد التابعة فيها وفي تركها قبيح موجب لاستحقاق الذم بان موافقة غرضه بدون مفسدة

معارضة

معارضة اي مع الاستواء المذكور حسن موجب لاستحقاق المدح مع ان شيئا منهما لا يصح ان يعد باطلاقه
قبيحا ذاتيا او حسنا ذاتيا لما سيجيء من ان كلا منهما بمنزلة جنس بعض انواعه حق وبعضها باطل وبعضها واسطة
بينهما كما سيتضح ولذا قيد المصالح والمفاسد بالتابعة اذ لو لم يتقيد بها لخرج نفس المفسدة عن حد القبيح الذاتي
ونفس المصلحة عن حد الحسن الذاتي اذ لا يمكن استواء المصالح والمفاسد مطلقا في شيء منها وفي تركه الا بفرض
محال هو في الاول كون ترك المفسدة مفسدة او عدم كون المفسدة مفسدة وفي الثاني كون ترك المصلحة
مصلحة او عدم كون المصلحة مصلحة مع ان الاول بجميع افراده قبيح ذاتي والثاني بجميع افراده حسن ذاتي
كما سيتضح ايضا فان قلت هذا التعريف منتقض بافعاله تعالى فان كل ما صدر منه تعالى لا بد ان يكون محفوفا
بحكم ومصالح يرجح على تركه فاذا فرض استواء الاعراض والمصالح والمفاسد التابعة في فعله وفي تركه كان الاتيان
به عبثا موجبا لاستحقاق الذم عليه فيلزم ان يكون افعاله تعالى قبايح ذاتية فنقول لا نم كونه عبثا على هذا
التقدير لجواز ان يكون في نفس احد الطرفين رجحان بان يكون هو نفس المصلحة وخلافه نفس المفسدة فح يكون
الاتي به مستحقا للمدح وان كان الاعراض والمصالح والمفاسد التابعة فيه وفي تركه مستوية وانما يلزم كونه عبثا
على تقدير استواء الاعراض والمصالح والمفاسد مطلقا فيه وفي تركه وهو ليس بمعتبر في حد القبح الذاتي او نقول
الغرض من اخذ استواء الاعراض والمصالح والمفاسد التابعة في حد القبح الذاتي على ما مر الاشارة الى ان
المراد بالقبح الذاتي فعل يكون هو بنفسه مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عنه منشأ للقبح ومشتملا على وجوه
وقصور في نفس الامر بحيث اذا استوى هو وتركه فيما ذكر عند العاقل وجب عليه اختيار الترك والميل اليه
ولو اختار الفعل لاستحق عليه الذم من العقلاء كما سيظهر من التنبيه الاتي وافعاله تعالى فيما فرضتم انما تكون
قبيحة بالنظر الى امر خارج عنها هو فرض استواء الاعراض والمصالح والمفاسد فيها لا بالنظر الى انفسها ولذا
كان اختيار الترك ايضا قبيحا فلا يصدق عليها حد القبح الذاتي والحاصل ان القبح الذاتي ما يكون
استواء الاعراض والمصالح والمفاسد التابعة في فعله وتركه كاشفا عن قبحه وفي افعاله تعالى على ما فرضتم علة
للقبح وشرطا فيه وليس كاشفا عنه وقد يجاب بان في الاتيان باذا دون ان في اذا استوى الاعراض الخ
ايماء بان المعتبر في حد القبح الذاتي انما هو امكان وقوع الاستواء المذكور لا محض فرض وقوعه وان كان

محالا والاستواء المذكور في افعاله تعالى غير ممكن الوقوع كما سيظهر مما استدل به سلمه الله على نفي الاباحة العقلية فهي خارجة

منه بقيد اذا استوى وفيه انه غفلة عن تقييد استواء المصالح والمفاسد بالتابعة كما نبهت عليه قوله ايده الله

كونه بحيث لا يجوز الخ الضمير في كونه وفي تغييره وفي فيه راجع الى القبح ورجوعها الى الفعل غير سديد لانه لا يقتضي

ان يكون العدل والاحسان ونحوهما قبايح ذاتية لكونها بحيث لا يجوز للشارع ان يحولها من اوصافها ويحكم فيها

بخلاف تلك الاوصاف اللهم الا ان يراد بالفعل القبيح منه بقرينة المقام وقوله والحكم بالعكس فيه عطف تفسير

لتغييره ان اريد بالعكس الخلاف مطلقا كان يحكم باباحة ما حكم فيه بالحظر او بكراهته او ندبه او وجوبه وفيه

عطف الخاص على العام مما لا يرتكب بدون نكتة ولا نكتة هنا وان خلاف الاشاعرة والمعتزلة انما هو في جواز الحكم بالعكس

بالمعنى الاول ثم التعريف شامل للقبايح الشرعية مطلقا فان حكم الشارع بقبح ما حكم به بقبحه وكذا الحسن ما حكم بحسنه

لم يكن بالبخت والاتفاق بل بسبب رعاية مصالح ومفاسد يجب عليه مع رعايتها وجوبا عقليا ان يحكم بقبح الاول

وحسن الثاني على ما هو مقتضى الحكمة فلا يجوز عقلا ان يغيره ويحكم فيه بعكس ما حكم في وقت ما حكم وللقبايح

العقلية ايضا فان ما حكم العقلاء حكما قطعيا بقبحه سواء حكموا بقبحه في نفسه او بقبحه لما لغته غرض بدون ضرورة معارضة

مثلا كان قبحه مع ملاحظة تلك الامور واقعا في نفس الامر وظاهر انه لا يجوز عقلا ان يغيره الشارع الحكيم قبحه ويحكم

بخلاف ما في نفس الامر فالمراد بالقبح في قوله كل فعل قبيح ما يعم القبح الشرعي والقبح العقلي سواء كان قبيحا في نفسه

او لمخالفة غرض بدون ضرورة معارضة وكذا المراد بالحسن في قوله كل فعل حسن ويتضح بذلك ان القبح الذاتي بهذا

المعنى اعم مطلقا من القبح الذاتي بالمعنى الذي مر وان الحسن الذاتي المفهوم منه ضمنا اعم مطلقا من الحسن الذاتي

المفهوم مما مر ضمنا قوله ايده الله ولا ينافي ذلك الخ هذا جواب دخل مقدر تقريره ان القول بان قبح كل فعل قبيح وكذا حسن

كل فعل حسن ذاتي له بهذا المعنى مشعر بانتفاء التناقض بين حكم العقل وحكم الشرع وهو مناف لورود الشرع على خلاف

ما حكم به العقل قبل وروده فانه مستلزم لثبوت التناقض بينهما بيان ذلك ان العقل يحكم بحظر ما لم يرد فيه شرع

للدليل المفيد للقطع بان الاصل في الاشياء قبل ورود الشرع الحظر فيكون هو قبيحا بحكم العقل بحيث لا يجوز عقلا

للشارع ان يحكم فيه بعدم القبح فاذا ورد الشرع بوجوبه مثلا صار حسنا بحكم الشرع بحيث لا يجوز عقلا للشارع ان

يحكم فيه بالقبح فلزم التناقض بين حكم العقل وحكم الشرع وتقرير الجواب ان حكم العقل والشرع هنا ليسا متناقضين

لان من شروط التناقض اتحاد الوقت والشرط وهما منتفيان هنا لان حكم العقل قبل ورود الشرع وبشرط عدم وروده وحكم
الشرع بعد وروده وبشرط وروده والسر فيه ان ذلك الشيء كان في الزمان الاول قبيحا ذاتيا بهذا المعنى لان الشارع الحكيم مقتضى
المصلحة فلا يجوز عقلا للشارع ان يحكم فيه بالعكس ولا يلزم تجويز ان يحكم الشارع بخلاف ما اقتضته المصلحة وظهر
بذلك ان التمثيل بحكم العقل بحظره ما لحكم بحظره قبل ورود الشرع مبني على ان يكون دليل كون الاصل في الاشياء قبل ورود
الشرع الحظر مفيدا للقطع به اذ لو كان مفيدا للظن به لكان حكمه بحظرها حكما ظنيا وكان قبحها عرفيا ناشيا من الجهل
بحكم في نفس الامر فح لم يكن قبيحا ذاتيا بهذا المعنى ويجوز للشارع ان يحكم فيه بالعكس بدون ان يتوهم فيه تناقض
قوله ايده الله في الكلام في الحظر والاباحة اي البحث في ان الاصل في الافعال الاختيارية قبل ورود الشرع هل هو الحظر
كما زعم جمع ومنهم المص او الاباحة كما زعم جمع اخر قوله ايده الله ويتنبه على كون الخ حاصله ان الكذب قبيح ذاتي بالمعنى الاول
لانه فعل يتوجه على مرتكبه ذم جميع العقلاء لو كان هو وعدمه مستويين عندهم باعتبار الجهات المحسنة والمقبحة
الخارجة عن نفس الفعل كالاغراض مطلقا والمصالح والمفاسد التابعة وكل فعل كذلك فهو قبيح ذاتي بالمعنى الاول
حاصل الاعتراض الاول منع الصغرى مستندا بان الاشاعرة للاباحة لم يعتقدوا ذلك مع كونهم عقلاء و
حاصل الجواب تخصيص العقلاء بمن تبع حكم العقل وخلى بالعقل وادعاء بداهة اتفاقهم وحاصل الاعتراض الثاني
منع بداهة المدعى او بداهة الصغرى مستندا بان من خواص البديهي ان لا يكون لاحد ممن له عقل يتوقف عليه
صحة التكليف فيه نزاع وان ما نحن فيه ليس كذلك وحاصل الجواب ان عدم النزاع من خواص البديهي بشرط
عدم عروض الشبهة فيه او عروضها مع القدرة على الجواب والشرط المذكور منتف هنا اذ لهم نقض اجمالي ونقض
تفصيلي على ما نبهنا عليه وقد عجزوا عن جوابها حاصل اولهما ان هذا التنبيه جار في الافعال الثلثة المذكورة فلو كان
بجميع مقدماته صحيحا يلزم ان تكون هذه الافعال قبايح في انفسها مع انها ليست كذلك والا لم يفعلها الله تعالى
ولم يامر عباده بها اذ لا معنى لاضطراره تعالى الى القبيح في نفسه لضرورة معارضته عندنا وعندكم ولا امر الله تعالى
به عندنا لا عندكم وحاصل الثاني ان المقدمة الاولى من هذا التنبيه غير مسلمة والسند ان مستند العقلاء في الذم
على الكذب وساير هذه الافعال التدين والعادات والاغراض ولو استوى جميع ذلك فلعلهم لم يذموا عليها ف
حاصل الجواب عن الاول ان التنبيه غير جار في هذه الافعال فان توجه ذم العقلاء عليها عند التحقيق انما

يكون بالنظر الى كونها مخالفة للشرع او للعرض او للعادة ولو قطعوا النظر عن ذلك وفرضوا استواء الاغراض والمصالح
والمفاسد التابعة في فعلها وتركها لم يتوجه ذمهم عليها بخلاف الكذب وحاصل الجواب عن الثاني انا بعد ما قطعنا
النظر عن الاغراض والعادات والشرائع وغير ذلك وفرضنا استواء جميع المصالح والمفاسد التابعة في فعل الكذب
وتركه نعلم بديهة ان ذم العقلاء متوجه على فاعله واما سائر هذه الافعال فالامر على ما ذكرت فكلامك حق فيها دون
الكذب قوله ايده الله على انه تنبيه المقصود من التنبيه ازالة الخفاء الطارئ على بعض الاذهان وهذا يحصل بما
ذكره المصنف وان لم يسلم عن تشكيكات المتعسفين قوله ايده الله في الحاشية رد على الغزالي المقصود ان النقض
والحل المذكورين مما اورده الغزالي والآمدي في كتابيهما وعدا هما حجة على المعتزلة قوله ايده الله بالتمكين
مع الفواحش لعل النقض بالتمكين من الفواحش الزامي من الاشاعرة اذ لا تمكين ولا فاحشة عندهم فان
القول بالتمكين من فروع القول باختيار العباد فيما صدر عنهم والقول بالفاحشة من فروع القول
بالحسن والقبح العقليين قوله ايده الله كما في الاماتة الطبيعية مثلوا بالاماتة الطبيعية وان كان الغير
الطبيعية ايضا عندهم من فعل الله تعالى لبيان المثال ابعد عن ان يتوهم انه من فعل الغير فيصير مثالا غير قابل
للمناقشة ومثلوا بامراض الطفل وان كان امراض غيره ايضا مادة النقض عندهم لبيان المثال ابعد من
ان يتوهم انه حسن لانه جزاء عن قبيح فيصير مثالا غير قابل للمناقشة ويحتمل ان يكون المنظور في التمثيل
بها ان لا يتوهم كونها من مكسوبات ايدي المصابين بها اذ ليست داخلة في مفهوم قوله تعالى وما اصابكم
من مصيبة فبما كسبت ايديكم قوله ايده الله ولا معنى لاضطراره تعالى الخ عدم جواز اضطراره تعالى الى القبيح
في نفسه لضرورة معارضة متفق عليه بيننا وبين الاشاعرة واما امره تعالى بالقبيح في نفسه فجائز عندنا
دون الاشاعرة لنا على الاول ان تجويز صدور القبيح في نفسه من الله تعالى مستلزم لتجويز صدور الكذب
عنه ولتجويز اجراء المعجزة على يد الكاذب وهو مستلزم لافحام الانبياء اذ لا نامن حينئذ من تصديقهم في ادعاء
النبوة باراءة المعجزة على يد الكاذب فينتفي فائدة البعث والتكليف والتعريض للثواب والعقاب والوعد
والوعيد ولنا على الثاني ان امره تعالى بالقبيح في نفسه واقع كما في الامر بالكذب تقية حيث تضمن انقاذ نبي
من الهلاك فان قيل حد القبيح الذاتي صادق على الامر بالقبيح في نفسه اذ معلوم انه اذا استوى الاغراض في فعل

ذلك

ذلك الامر وتركه واستوى ايضًا جميع المصالح والمفاسد التابعة فيهما بحكم العقلاء جميعًا بان تركه حسن وفعله قبيح
فالقول بانه تعالى فعله قول بصدور القبيح في نفسه عنه تعالى قلنا لا نسلم صدق حد القبيح الذاتي عليه فان حكم العقل
بقبح فعل الامر بالكذب دون تركه انما هو لاستتباع الفعل هنا لما المفسدة هي الكذب وعدم استتباع الترك هنا لها
لمثل تلك المفسدة فلو كان الامر بالعكس حكم العقل بقبح ترك الامر بالكذب ضرورة فاذا فرض العقل كون ترك
الامر بالكذب مساويا للامر بالكذب في جميع المصالح والمفاسد التابعة بان يكون ترك الامر ايضًا مستتبعًا
للكذب هنا لما حكم باستتباع الامر بالكذب له يتوقف فيهما ولا يحكم في شيء منهما بحسن ولا قبح اصلا وتوجه
عنه منع صدق الحد عليه مستندا بان الامر من حيث انه امر ليس فيه حسن ولا قبح الا حسنه وقبحه باعتبار
المامور التابع له فالكذب المامور به يكون فيه استواء المفاسد فانه نفس المفسدة وامكان استواء المفاسد
التابعة ماخوذ في حد القبيح في نفسه باعتبار مفهوم انا انتهى وملخصه ان امكان استواء المفاسد التابعة
ماخوذ في حد الشيء في نفسه وذلك غير ممكن في الامر بالكذب من حيث انه امر بالكذب لان المفسدة
التابعة له هي نفس الكذب ويكون فيه استواء المفاسد لكونه نفس المفسدة وفيه ان استواء المذكور ما تقتضي
استواء المفاسد التابعة للامر بالكذب للمفاسد التابعة لترك الامر به وذلك ممكن هنا اذ يمكن ان يكون ترك
الامر بالكذب مستتبعا له كالامر بالكذب فنواء امكن استواء المفاسد في الكذب او لم يمكن يكون الامر به
وتركه مستويين فيما تتبعهما اعني الكذب الذي هو نفس المفسدة وهذا الاستواء هو الذي اعتبر في كون الامر
بالكذب قبيحًا في نفسه لا استواء المفاسد للكذب للمفاسد لتركه واما الاشاعرة فمنشأ قولهم بعدم صدور القبيح
في نفسه وعدم صدور الامر به تعالى ان افعاله تعالى لا تتصف بالحسن والقبح لا بالمعنى الذي فسروهما به اعني
المامور به والمنهي عنه لعدم دخول افعاله تعالى تحت امر احد ونهيه ولا بالمعنى الذي فسرهما المعتزلة به لنفي استحقاق
المدح والذم عند العقلاء لانكارهم قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فكل ما صدر عنه تعالى او امر به يكون حسنا
عندهم ولو كان كذبا وظلما اذ لا يكون للفعل عندهم جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته
حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا ولو نهى عما امر به انقلب قبيحا ويرد عليهم ان ذلك مستلزم لتجويز صدور الكذب
عنه وتجويز اجراء المعجزة على يد الكاذب وفيهما من المفاسد ما لا يخفى قوله اي الله مستند حكم جميع العقلاء الخ

مقصودهم ان حكم جميع العقلاء بقبح الكذب ونظائره مبني على تأديبهم بالشرائع واعتيادهم بالعادات وبتحصيل اغراض
الفاعلين ولكن قد يدق ذلك اي يلتبس كل واحد من التأديب بالشرائع والعادات والاغراض على صاحبه والفا
في قوله فان ما هو آية للتبيان وسحوله بيان لقوله قد يدق الاغراض والمراد انه قد يكون الفعل مخالفا للغرض في جميع
الحالات الا في حالة نادرة لا يلتفت الوهم اليها بل لا يخطر بالبال الغفلة منها فيتوهم من لا بصيرة له ان ذلك الفعل مخالف
للغرض في كل الاحوال فيحكم في كل الاحوال بقبحه في نفسه مستدلا بانه المنفور عنه في جميع الاحوال لا في حال دون
حال كاشفا عن انه قبيح في نفسه وان في ذاته شيئا هو علة الذم واللوم والمحققون يتفطنون بالحالة النادرة
ويعرفون انه مخالف للغرض في كل احواله الا في تلك الحالة فيحكمون بقبحه في جميع الاحوال الا في تلك الحالة ويعلمون
ان قبحه بمخالفته للغرض لا من جهة صفة مقصورة في ذات الفعل تقتضي قبحه في نفسه واستثناء الحالة النادرة من
الغرض مبني على انه معترف بان ذلك الفعل لو كان منفورا عنه في جميع الاحوال لكان قبيحا في نفسه لكن يمتنع منه
ان يكون فعل منفورا عنه في جميع الاحوال واما اغراض الفاعلين الظاهر انه يتوقف واما الاغراض بدون تقييد
بالفاعلين وينطبق عليه التمثيل بقبح القتل والايلام بناء على كونه قبحهما لمخالفة غرض المقتول او صاحب الالم
اللهم الا ان يتوقف ما ذكره مثال لقبح ما يخالف غرض غير فاعله ولم يذكر لقبح ما يخالف غرض الفاعل مثالا ومثاله اهانة
المحبوب والاعراض عن المطلوب فان العقلاء يعدونه سفها ويحكمون بقبحه وقد فعل الله تعالى مثله كما في مشية الكفر و
ترك مشية الطاعات وفيما امر عباده ببعض كما امر ابراهيم ع بذبح ابنه والجواب ان ذلك انما يكون سفها وقبيحا لو كان
غرضه وهو اعزاز المحبوب وملازمة المطلوب باقيا بحاله فلو فرضنا انه لم يبق بحاله وصار الاهانة والاعراض
باعتبار اغراض فاعليهما مساويين مع تركهما لم يحكم العقلاء بقبحهما بل لو صارا باعتبار اغراضهما كالتأديب والتقية من
السلطان ونحوهما راجحين على تركهما حكم العقلاء بحسنهما واما مشية الكفر وترك مشية الطاعات فانما يكون قبيحا لو كان
غرضه تعالى متعلقا بالايمان والطاعات اذ حينئذ يكون مشيته خلافهما سفها وقبيحا في نفسه بناء على انا لو فرضنا مساواتهما
مع تركهما في الاغراض مطلقا وفي المصالح والمفاسد المترتبة عليهما حكم العقلاء بقبحهما ولو اقتضى المصالح المترتبة عليهما
ترجيح فعلهما على تركهما كان ذلك اضطرارا الى الفعل لكن لم يكن غرضه متعلقا بالايمان والطاعات فان غرضه تعالى من التكليف
بها التعريض للثواب والعقاب بها كما سيجيء في ذيل ابطال مذهب المعتزلة ايدك الله كما انه ظاهر على المحققين ايضا

ان قبح القتل و الايلام اى وان يضطهد عليهم او قبح التمكين من الفواحش انما هو لاجل مخالفة الشرع واستيجاب غضب الرب
فان العقل يحكم ضرورة بان الفعل المخالف للشرع بدون مصلحة معارضة قبيح موجب لاستحقاق الذم سواء كان تمكين فاحشة
او غير ذلك وان مثل هذا ليس قبيحا فى نفسه بل لمخالفة الشرع فلو فرضنا التمكين من الفواحش مساويا بالنسبة الى
الشرع مع تركه لم يحكم بها العقلاء بقبحه قوله ايده الله وصار القتل والايلام مساويا الخ عطف على قوله لم يبق ولما كانت
بمجموع المعطوف والمعطوف عليه فى حكم جملة واحدة جاز الاكتفاء فيه بضمير واحد كما نص عليه الشارح الرضى ره وفى الدعاء
المروى فى باب التوحيد ونفى التشبيه من كتاب التوحيد لابن بابويه ره يا ذا الذى كان قبل كل شئ ثم خلق كل شئ ثم
يفنى ويبقى كل شئ ثم مساواة القتل والايلام تركه اما بفرض كون القتل او الايلام ايضا غرضا لاحد واما بفرض كون تركه
احدهما ايضا مخالفا للغرض قوله ايده الله ومثل هذا قد يصير حسنا المقصود ان الله تعالى يرتكب القتل والايلام اذا صار
حسنا بان ينضم اليه نفع للمقتول او صاحب الالم او مصلحة اخرى وكذا يرتكب تمكين الفواحش اذا اقتضته حكمة ومصلحة
وان هذا ليس من قبيل الاضطرار الى القبيح فى نفسه لمصلحة معارضة حتى يقال انه ممتنع منه تعالى وذلك لما عرفت من ان
معنى القبح الذاتى اعنى كون الفعل بحيث اذا استوى اى يستحيل الانفكاك عن القبح الذاتى فالمصلحة المعارضة لا تزيله عنه
ولا تجعله حسنا ولكن ترفع استحقاق الذم عن مرتكبه اذا اضطر اليه فارتكابه ارتكاب قبيح لمصلحة بخلاف القتل مثلا اذ ليس
قبحه مستحيل الانفكاك عنه لانه انما قبح بسبب مخالفته لغرض المقتول وقد عرفت ان هذا الوصف يمكن الزوال عن
المتصف به فاذا زال عنه او لم يزل وانضم اليه مصلحة معارضة لقبحه كنفع للمقتول زال قبحه وصار حسنا فارتكابه لم يكن
ارتكابا بالقبيح اصلا قوله ايده الله ان قلت قبح نفس الخ لما اخرج المحشى سلمه الله تعالى تلك الافعال الثلثة عن حد القبح الذاتى
بجعل سبب قبحها مخالفة الغرض او مخالفة الشرع تشبث المعترض بفعل لم يخرج عنه بهذا الوجه وهو نفس مخالفة الغرض
او نفس مخالفة الشرع فان قبحها لا لاجل مخالفة الغرض او لاجل مخالفة الشرع حتى يكون عبارة عن قبحها لذاتها فوضعه
فى موضع تلك الافعال واجرى الايراد فى نفس مخالفة الغرض دون مخالفة الشرع لانها ايضا مخالفة غرض خاص وهو غرض
الشارع ولما دفعه المحشى سلمه الله بانه خارج عن الحد لعدم امكان استواء الاغراض مطلقا فيه كما مر فى توضيح الحد تشبث
بان الكذب ايضا نفس المفسدة فيلزم خروجه عن الحد لعدم امكان استواء المصالح والمفاسد فيه كما مر ايضا ولما لم يكن
دفعه بان قبح المفسدة من جهة اتصافها بالكذب وليست نفس الكذب فيمكن استواء المصالح والمفاسد مطلقا فى الكذب

وتركه اذ يجاب بح بان المفسدة تتعلق على نفس الفعل المتصف بالموجوحية ايض كما مر ولو تجاوزنا عن ذلك فالموجوحية
التي هي وصف الكذب وصف ممتنع الزوال عنه فلا يمكن استواؤها في الكذب وتركه الا بفرض محال هو زوالها عن
الكذب او تحققها في تركه ولو تجاوزنا عن ذلك في تركه ايض ننقل الكلام الى نفس تلك الموجوحية ونقول لما كان هي
نفس المفسدة لم يمكن استواء المفاسد مطلقا فيها وفي تركها فيلزم خروجها عن الحد فلذلك سلمه الله عنه ود فعه
بانه لا يخرج عن الحد اذ لم يقيد للمصالح والمفاسد فيه بالتابعة لكنها قيدا بها فيه لا دخاله فيه فان قلت التقييد
بالمباين ممتنع وبالمساوي والاعم غير مفيد فالتقييد المفيد منحصر في التقييد بالاخص وهو لا يفيد الا
التخصيص والاخراج فكيف يكون هناك للادخال قلت التقييد انما كان يفيد التخصيص في المقيد فان كان
المقيد مما اعتبر ثبوته في التعريف يفيد التخصيص في المعرف ايض كما في تعريف الحيوان بالجسم النامي
الحساس وهو ظ وان كان مما اعتبر نفيه فيه يفيد التعميم فيه كما في تعريف الحيوان بالجسم النامي الحساس
وهو ظ وان كان المتقابلين بالا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فان
الاجتماع شامل لما يكون في محل واحد في زمانين ولما يكون في محلين والاجتماع في محل واحد في زمان واحد
شامل لما يكون من جهة ولما يكون من جهتين وكل من القيدين يفيد التخصيص في المقيد ومع ذلك يفيد في
المعرف تعميما اذ بقولنا لا يجتمعان يخرج عن التعريف السواد والبياض المجتمعان في محلين من جسم واحد
والابوة والبنوة المجتمعان في زيد من جهتين فقولنا في محل واحد من جهة واحدة يفيد ادخالهما في
التعريف ولما كان التساوي المعتبر في تعريف القبح الذاتي بمعنى انتفاء التفاوت بين الفعل والترك
مما لا عوامل في المصالح او المفاسد كان تقييد المصالح والمفاسد بالتابعة مفيد التخصيص فيهما ولشمول
التعريف ما يستحق بفعله الذم مع عدم التفاوت بينه وبين تركه تفاوت في المفسدة الغير التابعة كان
يكون الفعل نفس المفسدة فان في فعله مفسدة لانه عين المفسدة وليس في تركه مفسدة اصلا قوله ايدك الله في
الحاشية قلت لان العوض بمنزلة الجنس اي المراد بالعرض اولى فيتم الرجحان على ما مر في توضيح الحد والمراد بجزئه
الواجح بهذا القسم من الرجحان وكون بعض افراده حقا وبعضها باطلا بناء على كون هذا القسم من الرجحان رجحانا
عند ذوي العقول باشتياقه الى شي لعادة او شرع او نحوهما من شانه ان يتعلق بالرجحان بنفسه وعام

باطل

باطلا اى مرجوحا بنفسه وبما لم يكن حقا ولا باطلا بان يكون رجحانه ومرجوحيته مكتسبا من خارج ومن شانه
ان يزول عما تعلق به ويتعلق بما هو مخالف له وهو الحكم انما يقتضى ان يكون الغرض من حيث انه غرض حسنا
عند ذى الغرض موصوفا بالجلالة ما دام غرضه باقيا بحاله لا ان يكون حسنا فى نفس الامر وموصوفا بالجلالة عند العقلاء ولذلك
يجب ان يجرد عن التقييد بالتابعية ليخرج من حد الحسن الذاتى والمراد بالمصلحة ثانى قسمى الرجحان والمراد
بفردها الراجح بهذا القسم من الرجحان وكون جميع افرادها حقا مبنى على كون هذا القسم من الرجحان رجحانا
واقعيا ممتنع الزوال عما تحقق فيه وممتنع التحقق فيما هو مخالف له وتقتضى وهو ان تكون المصلحة من حيث انها مصلحة
حسنة فى نفس الامر وموصوفا بالجلالة عند العقلاء ولذلك وجب ان تقيد بالتابعية لتدخل فى حد الحسن الذاتى ويفهم من
ذلك ان مخالفة الغرض ايضا بمنزلة جنس مفرد افراده بعضها حق وبعضها باطل وبعضها متوسط بينهما وانه يقتضى ان يجرد عن
التقييد بالتابعية ليخرج عن حد القبح الذاتى وان المفسدة بمنزلة نوع كل افراده باطل وانه يقتضى ان تقيد بالتابعية لتدخل
فى حد القبح الذاتى وظهر بذلك ان المراد بالحق والباطل المذكورين هنا الحق والباطل الواقعيان وان مقصوده سلمه الله
بتجريد الاغراض عن التقييد بالتابعية ليس الا اخراج نفس الغرض ونفس مخالفته عن حد الحسن الذاتى والقبح
الذاتى وبتقييد المصالح والمفاسد بها ليس الا ادخال نفس المصلحة ونفس المفسدة فى حد الحسن الذاتى و
القبح الذاتى وان الغرض الحق من الغرض ومن مخالفته فرد للمصلحة وداخل فى حد الحسن الذاتى والغرض
الباطل منهما فرد للمفسدة وداخل فى حد القبح الذاتى وما لا يكون باطلا ولا حقا من افرادهما ليس فردا للمصلحة
ولا للمفسدة وخارج عن الحدين بدون تاثير لتقييد المصالح والمفاسد بالتابعية وتجريد الاغراض عن التقييد
بها فى شئ من ذلك وقال بعض الفضلاء فيه بحث اما اولا فلانه لو قيد الاغراض بالتابعية لا يدخل من
مخالفة الغرض فى حد القبح الذاتى الا مخالفة الاغراض الحقة ولا يدخل مخالفة الاغراض الباطلة مع ان مخالفة
الغرض الباطل لا يترتب عليها الذم عند استواء الاغراض التابعة والمصالح والمفاسد التابعة فى طرف
تركه والا لم يكن باطلا واما ثانيا فلان ما ذكره انما يقتضى ان لا يكون كل مخالفة غرض قبيحا ذاتيا ولا كلها حسنا
ذاتيا ولا يقتضى ان لا يكون شئ منها قبيحا ذاتيا ولا ان لا يكون شئ منها حسنا ذاتيا مع ان تجريده للقبح الذاتى يقتضى
ذلك واما ثالثا فلانه ينافى قوله قبيل هذا الكلام ان العقل يحكم ضرورة بان الفعل المخالف لغرض ذى حيوة بدون مصلحة

معارضة فقبيح فانه اذا كان بعض انواع الغرض باطلا فى نفسه لم يحكم العقل بان مخالفة كل غرض قبيح فضلا عن الضرورة انتهى

والابحاث الثلثة مندفعة اما الاول فلما عرفت من ان تقييد الاغراض بالتابعة يوجب دخول نفس مخالفة الغرض فى

حد القبيح الذاتى ولما كان مخالفة الغرض مفهوما مصدريا لا تحصل له الا فى ضمن افراده كان الحكم بقبحه ذاتا حكما بقبح كل واحد من افراده

ذاتا سواء كان حقا او باطلا او واسطة بينهما لاشتراك الكل فى تحقق هذا المفهوم فيه وقوله فان مخالفة الغرض الباطل لا

يترتب عليه الذم الى غير صحيح اذ المفروض ان الاغراض التابعة والمصالح والمفاسد التابعة فيها وفى تركها متساوية

ومعلوم ان كون فردها حقا فى نفسه من مصالحها التابعة لها وكونه باطلا فى نفسه من مفاسدها التابعة لها فلا يمكن

ذلك التساوى فيها الا بان يكون فردها المتصف بها واسطة بين الحق فى نفسه والباطل فى نفسه او حقا فى نفسه

متضمنا النفع يتجبر به بطلانه وعلى التقادير يترتب عليه الذم ضرورة لكونه مخالفة لغرض ذى حيوة بدون مصلحة

معارضة واما الثانى فلان تفسير القبح الذاتى انما يقتضى ان لا يكون نفس مخالفة الغرض قبيحا ذاتيا ونفس مخالفة الغرض

مفهوم مصدرى لا تحصل له الا فى ضمن افراده كما عرفت وكما ان الحكم بقبحه يقتضى الحكم بقبح كل فرد تحقق هو فيه فكذلك

الحكم بعدم قبحه يقتضى الحكم بعدم قبح كل فرد تحقق هو فيه وليس ذلك سلبا كليا كما فهمه هذا الفاضل بل هو رفع الايجاب

الكلى فمقتضى تفسير القبح الذاتى موافق لمقتضى ما ذكره هنا واما الثالث فلعدم المنافاة بين كلامه هذا وبين ما مر قبله

فان كلامه هذا لا يقتضى الا ان نفس مخالفة الغرض لما لم ينحصر تحققها فيما هو باطل فى نفسه بل قد تحقق فيما هو حق

فى نفسه وقد تحقق فيما هو باطل من نفسه وقد تحقق فيما ليس حقا فى نفسه ولا باطلا فى نفسه اوجب ذلك

ان لا يعد هذا المفهوم باطلا فى نفسه قبيحا فى نفسه لئلا يلزم ان يكون كل فرد تحقق هو فيه قبيحا فى نفسه فلذلك جرد

الاغراض عن التقييد بما يخرج هذا المفهوم عن الحد والمقصود بما مر قبل ان العقل يحكم بقبح كل فرد من مخالفة الغرض

ذى حيوة من حيث كونه متضمنا لمخالفة غرضه اذا لم يكن هناك مصلحة معارضة ولا يمكن عدم مصلحة معارضة

الا بان يكون ذلك الفعل واسطة بين الحق والباطل او حقا متضمنا الضرر يجبر به حقيته او باطلا متضمنا النفع

يجبر به بطلانه كما مر ولا شك ان العقل يحكم بان ترك حسن لانه مشتمل على داع هو موافقة الغرض ذى الحيوة وان

فعله قبيح لعدم اشتماله على مصلحة معارضة وليس هذا حكما بقبح الفعل فى نفسه لينافى ما ذكره هنا بل حكم بقبحه بملاحظة

دواعيه ودواعى تركه وترجيح ماله داع قوى على ما لا داعى له او له داع لا يقوى قوة داعى خلافه فليس حكم هذا الا حكمه

بقبح قتل زيد بدون ان يكون هناك داع يدعو اليه او يكون هناك داع ضعيف لا يقوى قوة الداعي الى ترك قتله ولا شك
انه ليس حكماً بقبحه في نفسه وقد عرفت بما فصلنا حقيقة ما ادعيناه في توضيح المدعى انه لو فهم الاغراض بالتابعة
لنفع نفس موافقة الغرض في حد الحسن الذاتي وانه يقتضي ان يكون كل فرد تحققت هي فيه حسناً ذاتياً فان العقل يحكم
ضرورة بان كل فعل موافق لغرض ذي حيوة بدون مفسدة معارضة حسن مع ان ذلك غير صحيح لما مر من انها بمنزلة
جنس بعض انواعه حق وبعضها باطل وبعضها واسطة بينهما وعرفت ايضاً ان الابحاث الثلثة واردة عليه بادنى تغيير
في عبارة المورد ومندفعة عنه بادنى تغيير في عبارتنا قوله ايده الله بل المخالفة نفس الامر اي المخالفة للواقع ومعنى نفس
الامر وظرفها وكونها عبارة عن الواقع والخارج سيتضح في توضيح اول ادلة ثبوت الغائبات قوله ايده الله وندعي ان الفعل
عطف على قوله ندعي ان العقلاء واشارة الى ان الاشاعرة المعترضين بالحل مع اعترافهم بقبح الفعل المخالف للغرض
او للشرع مضطرون الى القول بان قبحه عبارة من كونه مخالفاً لغرض الفاعل فقط او من كونه مخالفاً للشرع فقط لا لكونهم
قائلين بالحسن والقبح العقليين وهذا مخالف لما يحكم به العقل ضرورة من كون قبحه عبارة عن استحقاق فاعله الذم
لكونه مخالفاً للغرض او للشرع ولا ينافي ذلك ان يكون قبحه هذا مستنداً الى سبب اخر به صار هذا الفعل مخالفاً للغرض
العقلاء او للشرع فان تعلق غرض العقلاء بخلافه وحكم الشارع بقبحه تابع لقبحه في نفس الامر اما لاشتماله على جهة
مقبحة واما لقبحه في نفسه مع عدم ضرورة ملجئة اليه قوله ايده الله في الحاشية لما بين القبح الذاتي يعني انه لما
تبين بالنسبة السابق وبما اجيب به عن النقض والحل انما هو الادعاء الثاني وهو ان المدح والذم بالمعنى السابق
ذاتي لبعض الافعال اما الادعاء الاول وهو ان العباد يستحقون على بعض افعالهم المدح والذم بالمعنى السابق فلم يتبين به
لان الاتي بالقبح الذاتي لا يستحق الذم بالمعنى السابق الا على تقدير ان يستوي عنده الاغراض مطلقاً والمصالح والمفاسد التابعة
في فعله وتركه بان لا يكون شيء منها مخالفاً للشرع بان يفعله قبل ورود الشرع ولا العادة ولا الغرض فيحتمل في بادي الراي ان
لا يقع هذا التقدير في فعل اصلاً بان يكون جميع الافعال والتروك المتداولة بين الفاعلين محفوفاً بالشرايع والاغراض
والعادات ويكون المدح فيها بمعنى محض مخالفتها لما قالته الاشاعرة فلذلك نقول في تبيين الادعاء الاول انا نعلم
ضرورة ان قبح الفعل عند كونه مخالفاً للشرع او العادة او الغرض بدون ضرورة معارضة انما هو بمعنى استحقاق
فاعله الذم بالمعنى السابق لا لاجل مخالفته لا محض مخالفته له وحسنه عند كونه موافقاً له انما هو بمعنى استحقاق فاعله

المدح بالمعنى السابق لاجل موافقته له لا لمحض موافقته له ولا ينافي في ذلك ان يكون للفعل في نفسه سبب اخر به صار مخالفا
للشرع او العادات العقلاء ولاغراضهم فان حكم الشارع بقبحه وتعلق عادات العقلاء واغراضهم بخلافه تابع لقبحه في
نفس الامر اما لاشتماله على جهة مقبحة او لقبحه في نفسه مع عدم ضرورة ملجئة اليه وعلى هذا القياس حسن ما حسن منها
ويتبين بذلك ان التعذيب في قوله الا على تقدير عبارة عن تعذيب استواء الاغراض مطلقا واستواء المصالح والمفاسد
التابعة او عبارة عن تعذيب كونه قبل ورود الشرع كما ذكر في الجواب عن الحل وقوله يحتمل اي صفة لتعذيب والضمير في كلمته
للتقدير وفي وقوعه للاستحقاق والمشار اليه بذلك وقوع ذلك الاستحقاق وكون اعتراف الخصم مبنيا على انه
قد لا ان للكذب وغيره من الافعال التي يتوهم كونها قبيحة ذاتية حالة نادرة لم يخالف فيها الغرض وبينا له ان الكذب
قبيح في جميع الاحوال ضرورة فلتسلم الاعتراف بان صحة القبح في الحالة النادرة هو استحقاق الذم لمخالفة نفس الامر لا
محض مخالفة الغرض لانه فرض في تلك الحالة عدم مخالفة قوله ايده الله فضلا عن كونه محض مخالفة غرض الفاعل
ناظر الى ما مر في الحل من قوله مستند حكم الى قوله واما اغراض الفاعلين واورد لفظ فضلا لكون هذا اخص من
محض مخالفة الغرض قوله ايده الله وكذا ندعي اي هذا ايضا بديهي وقوع استحقاق الذم بالمعنى السابق وقوله امر اي غير
الشرع والغرض وقوله اي وان لم يكن في الفعل مخالفة الغرض تفسير لقوله ضمن للتنصيص على ان القبح فيه ليس بمعنى مخالفة الغرض فلا بد ان
يكون معناه استحقاق الذم بالمعنى السابق وقوله بان يكون اي بيان لكونه قبيحا والفرق بين الموجب والمقتضي ان الموجب
للشيء هو المستلزم له بحيث يستحيل تخلفه عنه والمقتضي للشيء هو المستتبع له مع جواز تخلفه عنه واول شقي الترديد مبني على ما
زعمه الفلاسفة من صدور نحو الحرارة والاحراق عن طبيعة النار بالايجاب وثانيهما مبني على ما زعم جمهور الامامية من
صدوره عن الله تعالى بالاختيار على طبق العادة وسيتضح ذلك في الشك الرابع قوله ايده الله ثم ان العلم ببعض القبح
ضروري اي يعني ليس معنى كون الحسن والقبح عقليين ان يستقل العقل بادراكهما في اي فعل كان بل معناه ان اي فعل كان
يكون له في نفس الامر جهات محسنة وجهات مقبحة ويكون مع تلك الجهات حسنا في نفس الامر او قبيحا فيها بحيث لا يجوز للشارع تغييره
والحكم بالعكس فيه لكن معرفة تلك الجهات في بعض الافعال ضرورية فيعرف العقل حسنه او قبحه ضرورة وفي بعضها نظرية
يستقل العقل بتحصيل مقدماته الضرورية فيعرف حسنه او قبحه بالنظر في الادلة على تفصيل سيأتي عند قوله ثم والاصل في
هذه الاصول الخطابية الخ وفي بعضها نظري لا يستقل العقل بتحصيل مقدماته الضرورية فلا يعرف حسنه ولا قبحه الا بالتوقيف

الشارع

الشارع بيانه كما في الاحكام الشرعية الفرعية التي لا يعلم شيء منها الا بسؤال اهل الذكر عليهم السلام قوله ايده الله واعلم
ان استحقاق الخ يريد ان العقلاء لو اتفقوا على قبح فعل في نفسه او في جهة لها مدخل فيه بدون ضرورة ومعارضة او لنحو ذلك
كان اتفاقهم في ذلك دالا على ان ذلك الفعل قبيح في نفس الامر فلابد ان يكون ذلك الفعل قبيحا عند الله تعالى ايضا والا لزم جهله تعالى
بما في نفس الامر والعكس لجواز جهل العقلاء بما في نفس الامر فقوله وفي حكمه عطف على قوله مستلزم والضمير لاستحقاق
المدح او الذم عند الله الخ لا يقال ان اريد اتفاقهم في العلم بانها تفعل الواقعي او الواقع فالتشبث بالاتفاق لغو فان علم
احد من العقلاء بان ذلك الفعل قبيح يكفي في كونه قبيحا في نفس الامر وان اريد اتفاقهم في الظن بعينه فان الظن
قد لا يكون مطابقا لنفس الامر فاتفاق العقلاء فيه ايضا لا يدل على مطابقته لنفس الامر لانا نقول المراد اتفاقهم في العلم
بالقبح وفائدة التشبث بالاتفاق ان نعلم به ان ما اتفقوا عليه اعتقاد علمي ومطابق لنفس الامر بناء على امتناع اتفاقهم
على السهو او الغلط او الاشتباه او نحو ذلك واما علم احد من العقلاء فما لم نعلم كونه علما لا يحصل لنا العلم بان ما اعتقده
مطابق لنفس الامر وهذا نظير ما مر في التنبيه على قبح الكذب في نفسه حيث جعل اتفاق العقلاء على الذم على الكذب
مع تساوي الاغراض والمصالح والمفاسد التابعة دليلا على قبحه الذاتي في نفس الامر فانه مبني على ان اتفاق العقلاء لا
يكون الا علما في نفس الامر قوله ايده الله فاستحقاق المدح او الذم الخ الفاء للتفريع فان مدخولها نتيجة قياس من
الشكل الثالث صغراه مذكورة وهي ان استحقاق المدح او الذم عند العقلاء يستلزم استحقاق المدح او الذم عند الله تعالى
وكبراه مطوية وهي ان استحقاق المدح او الذم عند العقلاء لا يستلزم استحقاق الثواب او العقاب الاخروي ويمكن
تقرير التفريع بوجه اخر بان نقول اذا ثبت استلزام استحقاق المدح او الذم عند العقلاء لاستحقاق المدح او الذم
عند الله تعالى ثبت عدم استلزام استحقاق المدح او الذم عند العقلاء لاستحقاق الثواب او العقاب الاخروي ويبين
ضرورة ان ملزوم ملزوم الشيء ملزوم لذلك الشيء وايضا لو كان كل ما يستحق به المدح او الذم يستحق به الثواب او
العقاب لم يتحقق الاباحة الشرعية لما سيجيء من عدم تحقق الاباحة العقلية وقد يتوهم ان استلزام ذمه تعالى ايضا
ما يفهم من قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى
وراء ذلك فاولئك هم العادون فان التفريع في قوله فمن ابتغى مبني على كون سابقه دالا بالمفهوم على كون اللوم من عدم
المحافظة على غير الازواج والمماليك مستلزما للعقاب اذ لولا ذلك لم يكن للتفريع وجه والجواب ان ذلك مبني على ان

يكون العدوان بمعنى العقاب او مستلزما له وليس كذلك لانه بمعنى الظلم والتجاوز عن الحد وليس فيه عقاب لان الاية بكثرة وليس في الملكيات على غير الشرك عقاب اصلا قوله ابين الله من كون الاول يعنى استحقاق المدح او الذم عند العقلاء اعم من الثاني اى استحقاق المدح او الذم عند الله تعالى والمراد بكونه اعم من الثاني انه لا يستلزم الثاني فانه كان الثاني مستلزما له كان العموم مطلقا وان لم يكن كان العموم من وجه وقوله للثالث يعنى لاستحقاق الثواب او العقاب الاخروى يعنى والثابت فيما قبل ان الاول اخص مطلقا من الثاني والثاني اعم مطلقا من الثالث ثم ما ذكره سلمه الله انما حاصل كلام شارح المقاصد ويمكن ان يوجه بان مقصوده ان النزاع هنا في امرين الاول تعلق المدح او الذم عند الله على الفعل الثاني استحقاق الثواب والعقاب عليه فلا دلالة فيه على انه توهم المساواة لكن هذا التوجيه غير جار في كلامه في شرح المقاصد حيث قال ليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق به المدح والذم في نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا انما النزاع في الحسن والقبح عند الله بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا انتهى فان قوله والثواب او العقاب آجلا عطف السحاب على قوله المدح او الذم عاجلا ويستفاد منه ان النزاع في الحسن عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله المدح عاجلا والثواب آجلا وفي القبح عنده ايضا بمعنى استحقاق فاعله الذم عاجلا والعقاب اجلا وايضا هذا التوجيه غير ملائم لما التزمه من مذهب الاشاعرة فان جمهورهم قائلون بالمساواة كما يظهر من تتبع كلامهم قال الشارح الجليل التجريد الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الثالث تعلق مدحه تعالى وثوابه او ذمه وعقابه وهذا المعنى هو محل النزاع انتهى وقال الفخر الرازي في الاربعين انما النزاع في كون بعض الافعال متعلق الذم في الدنيا والعقاب في الاخرة وكون البعض الاخر متعلق المدح في الدنيا والثواب في الاخرة هل هو لاجل منفعة عائدة الى الفعل او ليس كذلك بل هو محض حكم الشرع بذلك انتهى ايده الله ما حاصله ان تعلق الخ ملخصه انا لا ننكر وجود اشياء يحكم جميع العقلاء فيها بالمدح او الذم بحيث لا يجوز لاحد منهم ان يحكم فيه بالعكس لكن نقول لا يلزم ان يكون تلك الاشياء متعلقة لمدح الله او ذمه وبحاله لترتب ثوابه او عقابه الاخرويين بحيث لا يجوز العكس وذلك لما نرى من انه تعالى قد يحكم بعكس ما حكم به العقلاء وانه قد يحكم بعكس ما حكم به نفسه تعالى اذ يعلم منه انه لا يكون لحسن الفعل والقبح مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه

ودفعا

وقوعًا في نفس الامر والا يلزم ان يكون النقيضان واقعين في نفس الامر بل انما يتحقق لهما الوقوع في نفس الامر بامر الشارع
ونهيه حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون ما حكم العقلاء بحسنه او قبحه حسنا او قبيحا
في الواقع فلم يلزم ان يكون متعلقا لمدح الله او ذمه بحيث لا يجوز له العكس فيه وتقرير الدفع ان حكم جميع العقلاء بالمدح
او الذم بحيث لا يجوز لهم العكس معلوم انه ليس الا لما في نفس الامر فلا بد ان يكون متعلقا لمدح الله او ذمه والا
يلزم الجهل ولا يلزم ان يكون الآتي به مستحقا للثواب او العقاب الاخرويين لما مر من الدليل وما ذكر من جواز
العكس من الله ان اريد به جوازه في زمان حكم جميع العقلاء او حكم نفسه بالمدح او الذم ومع ملاحظة شروطه
فبطلانه ظاهر لا سترة به وان اريد به جوازه في زمان اخر وبشرط اخر فمسلم ولا ننافيه لان من شروط التناقض
اتحاد الوقت والشرط وقد مر مثل ذلك في توضيح القبح الذاتي بالمعنى الثاني فتذكر قوله ايده الله في مجاري العقول
والعادات اي في الافعال التي يجري فيها العقول والعادات واحترز به عما ليس كذلك كالاحكام الشرعية الفرعية
التي لا يجري فيها العقول ولا العادات قوله ايده الله واستحقاق الثواب او العقاب عطف استحقاق على تعلق
المدح او الذم لبيان المساواة بين المتخاطبين والمقصود ان النزاع انما هو في تعلق المدح واستحقاق الثواب المعبر عنهما
بالحسن وفي تعلق الذم واستحقاق العقاب المعبر عنهما بالقبح كما يظهر من نقل عبارة شارح المقاصد قوله ايده الله
ردا على من استدل الخ حاصل الاستدلال ان الضمير في بها راجع الى الفاحشة وظاهر قولهم والله امرنا بالفاحشة ان
المراد بها ما يجد العقل قبحه بدون كلفة اذ لو كان المراد بها ما نهى الله عنه لم يبق لاعتذارهم بقولهم والله
امرنا بها ولا للتكذيب بقوله قل ان الله لا يامر بالفحشاء معنى محصل وحاصل الرد انا سلمنا ان المراد بالفاحشة
ما ينفر عنه الطبع السليم والعقل المستقيم ولكن نقول لا يستلزم ذلك كونه قبيحا في الواقع ومذموما عند الله تعالى
فان ذلك موقوف على تعيين قاطعيته وحاصل ما فيه ان نفور العقل المستقيم من الفعل وحكمه بقبحه ليس الا لما في
نفس الامر ويستلزم ذلك قبحه عند الله تعالى والا يلزم جهله بما في نفس الامر تعالى عن ذلك علوا كبيرا نعم استحقاق
الثواب والعقاب الاخرويين موقوف على امر الله ونهيه قوله ايده الله ترتب الذم آجلا اي الذم الاخروي بمعنى
كون الفعل مذموما عند الله وموجبا للعقاب الاخروي قوله ايده الله في الحاشية مع انتفاء العلم الخ هذا
قيد للقبح في نفسه احترز به عما يعلم فاعله وجوهها ومصالح معارضة لوجه قبحه فانه لم يكن فحشاء حينئذ وقد يامر الله تعالى به

ولايكون الآتي به مستحقاً للذم كالكذب المفضي الى انقاذ نبي من الهلاك والفحشاء مونث افعل الصفة كالحمراء بمعنى القبيح

كالحكم عن ظن والفاحشة بمعنى القبيح جداً كتقليد من حكمه عن ظن فانه اشد قبحاً من الحكم عن ظن لخلوه عما هو

الظن ايضاً فضلا عن العلم والمعنى انهم اذا فعلوا فعلا شديد القبح كاتباع ائمة الجور المتبعين للظن قالوا وجدنا

عليه آباءنا والله امرنا به فى تحقق له اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان اولى الامر عبارة عنهم

قل ان الله لا يامر بما هو قبيح كالتصديق بان الله تعالى يجبر عباده على افعالهم فضلا عن ان يامرها بما هو اشد

قبحاً منه قوله ابدا الله الآلة الا العاقل المؤثر بالاختيار هذا رد على مذهب الجهمية ومذهب الاشاعرة القائلين

بان افعال العباد مكسوبة لهم وقوله وانه لا يتحقق رد على اتباع ابى الحسين البصري من المعتزلة القائلين بوجوب

الفعل بالنسبة الى مباديه وقوله ومعلوم ضرورة من الدين آه رد على جمهور المعتزلة وسيجئ تفصيلها ووجوه

بطلانها والحصر فى قوله الا العاقل اضافى بالنسبة الى الاطفال والمجانين والساهين والنائمين والحيوانات

العجم فلا ينافيه ما مر من ان المدح والذم بهذا المعنى يتحقق فى حق القديم تعالى ايضاً قوله ابدا الله او بالنسبة

الى تابعه ذلك كوجوب وقوع فعلنا فى وقت كذا بالنسبة الى العلم التصديقي المتعلق بوقوعه فى ذلك الوقت

فان هذا الوجوب وجوب لاحق لا سابق لان العلم تابع للمعلوم وحكاية له فلا يصح ان يكون سبباً له كما سيجئ مفصلا

فى ذيل الجواب عن الشك الثانى ولا ينافى ذلك ان يتوقف وقوع الفعل على تصوره والعلم بنفعه المعبر عنه بالداعى

والا ان يكون وجوب وقوعه بالنسبة اليها وجوباً سابقاً على زعم القائلين به اذ ليس تصور الفعل ولا التصديق

بانه لو وقع لترتب عليه هذا النفع حكاية عن وقوعه ولا تابعاً له ثم انهم سموا النوع الاول من الوجوب وجوباً

سابقاً لكونه سابقاً على الوقوع وعندهم لانهم نعوا ان الممكن ما لم يجب او لا يجب لم يقع فيقولون بثبت فى

نفس الامر الممكن ما لم يجب لم يقع وسموا النوع الثانى منه وجوباً لاحقاً لكونه متأخراً عن وقوعه الخارجى

عن ثبوته فى نفس الامر تقول وقع فوجب او ثبت فى نفس الامر سبق فعلم تعالى انه سبق فوجب وقوعه وليس

المفهوم حصر الوجوب فى هذين القسمين كما يشعر به تعريفهما فلا ضير فى خروج وجوب احد المتضايفين

بشرط تحقق الآخر ووجوب تحقق احد معلولى علة واحدة بشرط تحقق الآخر ووجوب تحقق احد طرفى مانعة

الخلو بشرط انتفاء الآخر كما سيجئ عن هذين القسمين قوله ابدا الله والا التوجه عليه آه على بنائه والضمير المجرور للقود

المؤثر
ان تك
بمعنى انه
يستحق المدح والذم بنفسه
بالاختيار ولا اختيار مع الوجوب

بعدم

بعدم الاجتماع المفهوم من فحوى قوله والاولى كذا صيرنا ثم اى وان لم يجتمع مبادى الفعل مع مبادى الترك فى كل من
الفعلين لتوجدنا على تلك القول الشنيع بانه الخ وذلك لان ما لم يتحقق مبادى من الطرفين يكون ممتنعا فما تحقق
مباديه يكون واجبا وجوبا مستلزما للجبر فان قلت وجوب الفعل بالنسبة الى عدم علة الترك مثلا ليس وجوبا سابقا
حتى يلزم الجبر اذ ليس عدم علة الترك ما يتوقف عليه الفعل لتحقق الفعل مع علة الترك قلنا هو مثل وجوب الفعل
بالنسبة الى انتفاء دليل الترك وسيجى انه وان لم يكن وجوبا سابقا لكنه فى حكم الوجوب السابق فى استلزام الجبر و
رفع استحقاق المدح والذم قوله ايده الله فى صورة مختار ذلك باعتبار مقارنة الفعل للداعى والارادة وقوله
لانه كالقلم الخ تعليل لكون العبد مجبورا الا لكونه فى صورة مختار ايضا قوله ايده الله فى الحاشية والاعتقاد
المبتدا هو الاعتقاد الحاصل من العادات والتقليدات بدون اطلاع على دليل او امارة مقتضية له والمراد
بالجمع الجمع بين هذا القول وقول من خصص الداعى بالعلم قوله ايده الله ومعنى تفويض الشى الخ التفويض اقدار
الله تعالى العبد على فعل بحيث يخرج عن يده ازمة ذلك الفعل ما دام هذا الاقدار وهذا معنى استقلال العبد
فى القدرة ويقال له القدرة ايضا ولذا سميت المعتزلة القائلون به مفوضة وقدرية والاقداران المذكوران
فردان لهذا التفويض يحصل بهما للعبد نوعان من الاستقلال الاول كونه قويا على الفعل بحيث لا يقدر
تعالى وقت فعله على احداث فعل او ترك يخرجه عن القدرة عن ذلك الفعل كاعدامه مثلا وهذا النوع من
الاستقلال لازم للاقدار الاول ولذا خص سلمه الله الاول من بين الحصال السبع للرد على المعتزلة
فى هذا القول كما سيأتى الثانى كونه قويا على الفعل بحيث لا يقدر تعالى وقت فعله على احداث فعل او ترك
علم تعالى انه يختار ضد ذلك الفعل وهذا النوع من الاستقلال لازم للاقدار الثانى ولذا خص سلمه الله الخصال
الاربع الاول للرد عليهم فى هذا القول وتبين بذلك ان منشأ الاقدارين لا يستلزم الاخر فان عدم القدرة
على احداث المانع العقلى لا ينافى القدرة على احداث المانع العلمى وكذا العكس ثم منشأ قولهم بالاقدار الاول ما
توهموه من ان ثبوت المدح والذم والثواب والعقاب متوقف على القدرة المتقدمة على وقت الفعل والقدرة
على ما سيجى تحقيقه لا يمكن تحققها الا مع استجماع جميع اجزاء العلة التامة للمقدور حقيقة او حكما فالقدرة المتقدمة
انما تحصل للعبد اذا لم يتوقف احداثه بسلب غيره بدون مشيته شيئا مما يتوقف عليه وجوده ومنشأ قولهم بالاقدار الثانى

ما توهموه من وجوب كل لطف ناجع على الله تعالى فانه يلزمه انه لو كان في مقدوره تعالى بالنسبة الى الكافر مثلا لطف
ناجع يختار معه ضد الكفر لفعل لانه تعالى لا يترك الواجب عليهم قدرته عليه فلم يتحقق كفر الكافر لا ايمان وقدرته تعالى على
اللطف الناجع وكذا الكلام في ايمان المؤمن لضرورة عدم الفرق بينهما في الاقتدار وابطال هذين الاقتدارين
مفصلا سيجيء في ذيل ابطال مذهب المعتزلة بعد الفراغ من شك الخامس وظهر بما ذكرنا ان المراد بقوله لا يكون
تعالى قادرا على صرف العبد انه لا يقدر على احداث المانع العلي وان الاقرب ان يراد بالمشية في قوله وان شاء
القدر المشترك بين الخصال الاربع وبين المعنى المتبادر الى وهم المعتزلة كما سيجيء قوله ايده الله سبحان من
لا يجري في ملكه الا ما يشاء استيناف لتنزيه الله تعالى عن الاقدار الثاني وهو اشارة الى ما نقله التفتازاني
في شرح العقايد من ان القاضي عبد الجبار الهمذاني من المعتزلة دخل على الصاحب بن عباد وعنده
الاستاد ابو اسحق الاسفرايني من الاشاعرة فلما راى الاستاد قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد
على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشا انتهى وايراد هذه العبارة في هذا المقام للتنبيه على ان الحق في
الاقدار الثالث انما هو ما ذهب اليه الاشاعرة ولا يخفى حقيقة مدلول كلتا العبارتين وهو نفي الجبر والتفويض
واثبات الامر بين الامرين قوله ايده الله وحقيقة القدرة يعني ان المعنى الحقيقي الذي يفهمه كل احد من القدرة حقيقة عندي ومعنى يعتقد [illegible]
عند الاطلاق انما هو هذا التمكن والمعاني المذكورة في كتب المتكلمين كالقوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة والقوة
المستجمعة لشرايط التاثير والصفة المؤثرة على وفق الارادة وصحة صدور الفعل والترك وكون الشخص بحيث ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وعلى ذلك لا بد ان تكون اما ايلة الى هذا المعنى واما ساقطة عن درجة الاعتبار
فان هذا المعنى هو المناط للاختيار والمصحح للتكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو الذي لم يجوز
تقدمه على وقت الفعل فان ادعى مدع ان القدرة متقدمة على وقت الفعل وان معناها تحقق الالات للفعل بظن
معها حصول التمكن منه في وقته فلا نزاع معه في ادعاء تقدمه ولا في تسميته قدرة انما النزاع معه في كونه مناطا
للاختيار ومصححا للتكليف مع ان هذا التوجيه غير مناسب لمذهب المعتزلة القائلين بتقدمها فان بعضهم
ذهبوا الى انتفائها في وقت الفعل وبعضهم ذهبوا الى بقائها فيه وعدم تاثيرها في الفعل لكون الفعل صادرا عنه
بالقدرة المتقدمة على ما نقل عنهم شارح المقاصد وقوله مشترك معنى اي لا لفظا كما ذهب اليه بعض في لفظ الوجود وعنوه

ويجيء

وسيجيء تفصيله ثم لا يخفى ان مفهوم هذا التمكن هو كون الفاعل بحيث يكون ما يصدر عنه ممكن الصدور منه بالامكان الخاص اى لا يكون صدوره للعلة واجب الصدور عنه بالوجوب السابق وبعبارة اخرى كون الفاعل بحيث يصح ان يصدر عنه الفعل والترك وهذا الكون مفهوم وجودى يعبر عنه بالطاقة والقوة ايضا وهو بعينه صدور الفعل والترك بمعنى امكانه امكانا خاصا مفهوم عدمى مستلزم لهذا المفهوم الوجودى فتفسيره بها مشتمل على المسامحة كما سيذكره المحشى فى بحث العلم للكسب فى ذيل قوله على وجه وانما الغرض لبيان ما سماه فى الفارسية ليتضح به معناه وزيادة انضاح فانها الموجب شوب الاشتباهات الواقعة فى لفظ القدرة ومرادفاته لكثرة الاختلافات بينها الناشئة من عروض الشبهات واختار فيه الحاصل بالمصدر على المصدر اشعارا بان النزاع انما هو فى هذا الحدث والنسبة الى فاعل ما غير ملحوظ فيه قوله ايدك الله ومعنى القدرة بالاستقلال اى هذا المعنى موافق للنوع الاول من نوعى الاستقلال اللذين ذكرناهما فى توضيح معنى التفويض وقد يطلق القدرة بالاستقلال على النوع الثانى منها ايضا كما يظهر من الشافى شرح الكافى فى شرح حديث الخصال وقوله بدون مشيته حال من فاعل لا يقدر او يسلب منها جميعا فالظرف مستقر وقوله فى وقت المقدور متعلق بقوله لا يقدر او بقوله يسلب او بهما جميعا والمراد بقوله بدون مشيته ان تحقق القدرة بالاستقلال لاحد لا يتوقف على ان لا يقدر غيره على سلب شىء ما يتوقف عليه مقدوره فى وقت المقدور لا بدون مشيته ولا بمشيته انما يتوقف على عدم قدرته عليه بدون مشيته حتى لو قدر عليه بمشيته ولم يقدر عليه بدون مشيته لم يكن ذلك منافيا لتحقق القدرة بالاستقلال له والمراد بقوله فى وقت المقدور ان تحقق القدرة بالاستقلال لاحد لا يتوقف على ان لا يقدر غيره على سلب شىء ما يتوقف عليه مقدوره بدون مشيته لا فى وقت المقدور ولا فيما قبله انما يتوقف على عدم قدرته عليه فى وقت المقدور حتى لو قدر عليه قبل وقت المقدور ولم يقدر عليه فى وقت المقدور ولم يكن ذلك منافيا لتحقق القدرة بالاستقلال له ولو لم يقدر عليه فى وقت المقدور ولا فيما قبله كان الاستقلال فيه اكمل والاول متصور على مذهب القائلين بتحقق القدرة فى وقت الفعل اذ انكروا الاذن والثانى متصور على مذهب القائلين بتقدمها على وقت الفعل ولم يقل فى وقت القدرة بدل فى وقت المقدور مع اتحادهما عنده ليكون صريحا فى ذلك ولا يتوهم ان المراد به وقت القدرة عند المعتزلة فيتوهم ان القدرة بالاستقلال لا يتصور الا على مذهبهم وسقط بذلك ما قيل من ان الصواب بترك التقييد بقوله فى وقت المقدور لكون قولهما مغنيا عنه وقد يطلق

شرح حديث الخصال السبع

القدرة بالاستقلال ويوادبها قدرة لا يكون شيء من مبادي المقدور بتلك القدرة عن غير القادر فلا يتصف بها غيره في
وهو اصطلاح اخر غير ما ذكره المحشي سلمه الله منها ولا مشاحة فيه قوله ايك اتفق خلقه تعالى الواقع بعد الاسباب هكذا
احترازا عن فعله الابداعي العيني الواقع بعد ما كخلق الماء الذي هو اول المخلوقات ومشيته لما علم من المخلوقات فان
الخصال السبع لم تكن جارية فيهما كما يستفاد من قولهم في ثاني باب نادر فيه ذكر الغيب من كتاب الحجة اول ما خلق الله الماء
مع قوله في رابع باب الارادة انها من صفات الفعل اي من كتاب التوحيد من الكافي خلق الله المشية بنفسها ثم
خلق الاشيا بالمشية واما فعله تعالى الواقع بعد الاسباب العادية كانبات البقل الواقع بعد خلق الارض والماء والهواء
وخلق الرياح والسحاب والمطر وغير ذلك فيمكن ان يكون الخصال الاربع الاول من السبع جارية فيه بان يكون
بعض تلك الافعال الواقعة قبله مشية له وبعضها ارادة له الى غير ذلك وقد حمل عليه سلمه الله ما روي في الكافي في
اخر باب البداء من قوله ع علم الله وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد
فبعلمه كانت المشية وبالمشية كانت الارادة وبارادته كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء
والعلم متقدم المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء والظاهر ان في قوله وقضى
اراد اقتضاء او صنعا وان المراد واراد ما شاء وشاء ما علم وقال سلمه الله في شرحه الثاني وتوضيح ذلك ان الفاعل
مختار في فعله مشية وارادة وتقديرا وقضاء والمشية في اصل اللغة من شاءه اذا امال الى كونه شيئا اما بجعله شيئا
واما بتسبيب سبب يفضي الى شيئيته مع العلم بالاقتضاء واما بغير ذلك فهي تصميم متعلق بشيء من حيث انه شيء
والارادة في اصل اللغة من اراده اي انشاه ورجحه على بدله ومنها الارتياد اي طلب الاصلح فهي مركبة مفهوما من المشية
وقيد هو الترجيح على البدل بحذ ها انها نوع يترجح لوقوع احد امرين بينهما بدلية على وقوع الاخر لداع والتقدير في
اصل اللغة من قدره اذا اراده وعين قدره من طول وعرض ونحوهما فهو مركب مفهوما من الارادة وقيد هو
تعيين القدر والقضاء في اصل اللغة من قضاه اذا دبره من جميع الوجوه الميسرة له وحتمه اي جعله بحيث لا
يحتاج الى عود الى تدبيره وتجديد تدبير اخر له فهو مركب مفهوما من التقدير وقيد هو الحتم ويتصادق هذه المفهومات
الاربعة في فعل لم يتفكه مفض اليه لولاه لم يتحقق هذا الفعل او نقيضه ولم يلاحظ المقدم ولذا فسر اهل اللغة كلا من
المشية والارادة بالاخر ويتصادق بعضها في فعل تعينه مفض او مفضيان او لوحظ ذلك فقط وتتفارق فيما تقدمه

امور

امور كل واحد منها مفض اليه لولاها لم يتحقق ولو حظ ذلك الى اقسام اربعة لان الامور اما امور متقدمة زمانا ايضا على
الفعل واما مجتمعة معه زمانا والمتقدمة المتقررة لها اول وآخر ووسط فتخصص اولها بلفظ المشية لانها ابسط مفهوما
بعد الارادة وتخصص المجتمع مع الفعل بلفظ القضاء لانه اشد تركيبا وفيه الحتم فيناسب تخصيصه بالآخر ولعل هذه
التخصيصات مجازات لغة انتهى ويستفاد من ذلك ان ما خصص حرياته بفعله تعالى الواقع بعد الاسباب العادية انما هي الخصال
الاربع المتفارقة واما المتصادفة فيمكن جريانها في فعله الابداعي ايضا ويؤيد ذلك قوله م خلق الله المشية بنفسها
فانه مشعر باتحاد الشيء والمشية والاذن غير جار فيه لانه كما سبق انما يجري في فعل فاعل غير قادر
بالاستقلال على فعله منتظر لرخصة غيره والله تعالى قادر بالاستقلال على جميع الافعال غير منتظر لرخصة غيره اذ لا
يقدر احد على احداث ما يحجره تعالى عن القدرة على فعله حتى لو تركه صار ذلك الفعل ماذونا فيه ومقدورا له تعالى ولو فعله
صار غير ماذون فيه وممنوعا عنه نعم هو تعالى يقدر على احداث ما يمنع نفسه عن القدرة على فعل من افعاله كما ان اراد انشاء
وادخر فقدر ويقضي ان يعطي زيدا على مثلا في وقت كذا فانه تعالى قادر في ذلك الوقت على ان يفنيه بالمرة فيخرج نفسه عن
القدرة على اعطاء العلم له في ذلك الوقت لكنه لا يفعل ذلك لكونه سفها ومنافيا للحكمة ولا يسمى ذلك اذنا ايضا لان بعتبر
في الاذن الاصطلاحي للفعل مثلا ان يكون من قبل غير الفاعل كما هو المتبادر من معناه اللغوي وسيشير المحشي سلمه الله
الى اعتبار ذلك في ذيل المراد بالاذن بقوله عدم احداثه تعالى المانع العقلي عن فعل العبد حيث لم يقل عدم احداث
المانع العقلي عن فعل العبد واما عدم احداث عبد ما تعالى عقليا عن فعل عليه اضرارا وعن فعل نفسه فليس اذنا في ذلك
الفعل بل هو كما مشتمل عن اذنه تعالى فيه بناء على كون عدم الاحداث واقعا باذنه تعالى وكون الاذن المتعلق به اذنا في ذلك
الفعل واما الكتاب والاجل فهما ايضا غير جاريين فيه الا اذا حملا على الاخير من معنيهما وسمي بيانهما ... ايدك الله
لكن المراد هنا اي في هذا الحديث الشريف بيانها بالنسبة الى فعل العبد بقرينة ان الاذن لا يجري في فعله تعالى مطلقا
وان الخصال الاربع الاول لا تجري في بعض افعاله الابداعية وبقرينة قوله م لمن زعم انه انه يقدر على فات الخلاف
الذي يجري فيه تكفير المخالف انما هو في افعال العباد معاصيهم وطاعاتهم لا في فعله تعالى وعلى هذا حمل الارض والسماء على
المعاصي والطاعات كما فعله سلمه الله هنا مطابق لما هو مقصود في الحديث وان حملا على معناهما المشهور كما جوزه في الشرح
فلا بد ان يكون العام مخصصا بهما واما ما ليس طاعة ولا معصية من افعال المكلفين وافعال الصبيان والمجانين وما في حكمها

معنى المشيئة

فهي مسكوت عنها هنا والظاهر جريان الخصال الخمس الاول فيها لاقتضاء سلطنة الله تعالى اباه وكذا جريان الكتابة والاحصاء على تقدير حمله

على ثاني معنييهما واما ان حملا على اولهما فالظاهر عدم جريانهما فيها اذ لا فائدة في ضبطها في كتب الاعمال والحساب

لا جزاء عليها قوله ايده الله وتعلق مشية الله اي المجرور في عن العبد متعلق بفعل او ترك متضمن معنى الصدور

وصيغ للوصف مكان توسع فيه باستعماله في خصوصية الصفة بتنزيلها منزلة خصوصية المكان وقوله اذا قدر شرط وجوابه

قوله لصدر وفي تعليق صدور ذلك عنه تعالى على قدرته عليه ايماء الى انه تعالى لو لم يقدر على ذلك ولم يصدر عنه ذلك لعدم

قدرته عليه كما زعم المعتزلة في مشية ايمان الكافر لم يكن ذلك منافيا لتحقق المشية فيه تعالى وقوله من الافعال حال من ما علم

ومن للتبعيض وقوله على ما علم متعلق بقوله قدر وقوله اذ لصدر شرط وجوابه قوله افضى اي وقيد الافضاء بكونه باختيار

العبد لاخراج المشية الحتم فان المشية العزم عند المعتزلة ايضا ما ينتفي معه اختيار العبد وقوله اذا لم يصدر شرط

وجوابه قوله لم يصدر ذلك الفعل او الترك والمقصود انه لم يصدر ذلك عنه باختياره وقوله مع قدرة العبد عليه حال

الفعل والترك والضمير لكل واحد من الفعل والترك والغرض منه الاحتراز عما ان يكون صدوره ذلك عنه تعالى

محققا لقدرة العبد وعدم صدوره عنه تعالى مخرجا للعبد عن القدرة وقوله للافضاء اليه متعلق بقوله لصدر

وفي تقييد صدور ذلك عنه تعالى بهذا الظرف ايماء الى انه لو صدر ذلك عنه تعالى لا للافضاء الى فعل العبد او تركه

بل لمصلحة اخرى لم يكن ذلك مشية وان علم تعالى ان مع صدوره عنه تعالى يصدر عنه باختياره ومع عدم صدوره عنه تعالى

لم يصدر عنه باختياره مع قدرته عليه في الحالين وتلخيص هذا المعنى هو كونه تعالى مائلا وراغبا الى فعل العبد او تركه

بحيث اذا قدر على امر علم تعالى انه يفضي الى صدوره عنه باختياره وان عدمه يفضي الى عدم صدوره عنه باختياره على ما

مر لصدر عنه هذا الامر ليفضي الى ذلك ثم ان المعتزلة زعموا ان هذا الميل متحقق فيه تعالى بالنسبة الى كل خير وغير

متحقق فيه تعالى بالنسبة الى شيء من الشرور لوجوب اللطف الناجع عليه تعالى وان تحققه فيه تعالى لا يكفي في صدور الخير

عن العبد وعدم تحققه فيه تعالى لا يكفي في عدم صدور الشر عن العبد بل لا بد مع ذلك من ان يقدر على امر يفضي الى صدور

الخير او عدم [illegible] زعموا ان بعض ما شاء الله كان كايمان المؤمن لكونه تعالى مائلا اليه وقادرا على الامر

المفضي اليه وان بعضه لم يكن كايمان الكافر لانه تعالى وان بعض ما لم يشأ لم يكن ككفر المؤمن وبعضه كان ككفر الكافر فيستظهر

ما هو الحق فيه قوله ايده الله في الحاشية ذلك الى المعنى الاول الى ذلك اشارة الى ما يفهم من قوله لكن المراد اي من كون

المراد

المراد بالمشية هنا المعنى الثاني ونفى كون المراد بها المعنى الاول والمقصود بقوله لان فيه بيان للمعنى الاول عيوبا ثلثة
الاول انه يلزم ان لا يتعلق ببعض الكائنات ككفر الكافر وعلى زعمنا وعلى زعمهم اذ يمتنع ان يبعد من الله تعالى شئ لاقتضائه الى
الكفر كما هو ماذكره سلمه الله فى الشافى فى شرح سادس باب المشية والارادة من كتاب التوحيد عند قوله تعالى فى الحديث
القدسى ابن آدم بمشيتى كنت انت الذى تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتى اديت فرائضى وبنعمتى قويت على معصيتى
حيث قال اشار بتخييل الاسلوب الى انه تعالى لا يفعل ما يقوى معصية العاصى لاجل عصيانه بل لمصلحة اخرى او جبته
بخلاف ما يقوى جانب الطاعة انتهى الثانى انه يلزم ان يتعلق ببعض ما لم يكن كايمان الكافر على زعم المعتزلة فقط
وعلى التقديرين يلزم العجز الذى فى صحة التفويض المستلزم لاخراجه تعالى من سلطانه ومضادته فى ملكه كما سيجى فى ذلك
اشارة الى كل واحد من المفسدتين المذكورتين الثالث ان هذا المعنى من صفات المخلوق الذى فيه شوق الى شئ قد
يصل اليه وقد يحرم منه تعالى الله عن ذلك ثم المشار اليه بقوله وهذا المعنى الثانى للمشية والمقصود بقوله وهذا نظير له
بيان انه خال عن العيب الثالث ولم يبين خلوه عن العيبين الاولين لظهوره دفوله وسيجى اى تتمة للعيبين
الاولين وتفسير رضاه تعالى بالثواب وغضبه وسخطه بالعقاب وتنزهه من صفات المخلوقين مذكور فى كتاب التوحيد
من الكافى فى خامس باب الارادة انها من صفات الفعل وسادسه فى ابداء الله لكن المراد بالمشية هنا ان يكون
الى المشار اليه فى ههنا هذا الحديث الشريف والمقصود ان للمشية خمس معان كما سبطه وليس المراد هنا الا هذا
المعنى وهو طاهر فى قوله ان يصيد ههنا وفى ان يصيد هنا فى نظائره الاتية سالمة لان الصيد صفة للصادر
هذه الخصال صفات له تعالى فالاولى ان يقول احداثه تعالى اول ما علم موافقا لما سيجى فى حديث صفوان بن يحيى فى تفسير
الارادة حيث قال واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك وكونها اول الخصال معلوم من تقدم ذكرها فى الحديث
موافق لما نقله من اخر باب البداء من الكافى ولما كان المشية من صفاته تعالى وحادثا قبل الحوادث وجب ان يكون
عبارة عن احداث اول الحوادث لا عن اول الحوادث نفسه لامتناع اتصافه تعالى به لكن لما لم يكن الاحداث مقدما
على حدوث الحادث بهذا الاحداث لا بالزمان ولا بالمرتبة بل هو وصف انتزاعى منتزع من المحدث فى مرتبة
حدوث الحادث كان مصداق مشيته تعالى اى ما به يتحقق مشيته تعالى نفس اول الحوادث وبهذه العلاقة صح التعبير عنه
بالمشية وعليه قوله خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية وقوله خلق الله المشية قبل الاشياء والمفهوم منها

وبما مر من ان اول ما خلق الله الماء ان مشيته تعالى عبارة عن خلق الماء فاول ما ظهر عبارة عن الماء الذى هو اول
مخلوقاته وخلقه مشية لما بعده من المخلوقات ولا ينافى ذلك ما روى عنه ان اول ما خلق الله العقل اذ ليس المراد
بالاولية فيه التقدم الذاتى ولا الزمانى بل المراد التقدم بالرتبة ولما كان فائدة تكوين الماء تكوين العقل وكان
تكوينه تمهيدا لتكوينه كان اول مدبر بالرتبة العقل المكرم على جميع مخلوقاته وان كان الماء اول مكون زمانا وقد
يؤيد ذلك ما روى عنه ان اول الخلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره تعالى وان الروحانى بالفتح
كل شئ له مكانة ونفاسة والمراد بالعرش سلطنته تعالى على كل مخلوق ويمين العرش عبارة عن الماء العذب الفرات
الذى خلق منه المؤمنون والجنة وامثالها ونوره تعالى عبارة عما خلق منه المؤمنون من جملة يمين العرش هذا
مجمل ما ذكره المحشى فى الشافى فى شرح رابع عشر اول كتاب العقل وضمير معنى الموضعين للموصولة المتقدمة
عليه والظرف حال عن مفعول علم والمقصود التنبيه على انه لا يكفى فى كون صدور شئ عنه تعالى مشية لصدور شئ
عن العبد محض اتفاقهما فى الوقت ولا ذلك مع كونه تعالى عالما به بل لابد ان يكون لصدور ذلك عنه تعالى اقتضاء الى
لصدور ذلك الفعل او الترك عن العبد اختيارا لم يكن فلذا الاقتضاء لصدور غيره عنه تعالى اى يعلم تعالى انه لو صدر عنه
ذلك الصدر عن العبد ذلك ولو لم يصدر لم يصدر فيفيد ان المشية موجبة لما تعلقت به وجوبا لاحقا لا سابقا
وهذا الاقتضاء هو المعبر عنه بالافضاء والمصحح لاطلاق المشية على هذا الصدور والغاية فى صدور ذلك عنه تعالى ليست
منحصرة فى الافضاء الى فعل العبد او تركه ليلزم ان يكون المعاصى الكائنة بدون مشية تعالى بناء على ما مر من امتناع ان
يصدر عنه تعالى شئ لان يفضى الى المعصية بل الغاية فيه قد تكون نفس هذا الافضاء وقد تكون مصلحة اخرى لكن
يترتب عليه هذا الافضاء البتة وسقط بذلك ما قيل من انه لابد هناك من تقييد صدور ذلك عنه تعالى بقولنا
لافضائه الى فعل العبد او تركه ليخرج عنه صدور لم عنه تعالى يكون مفضيا الى صدور فعل او ترك عن العبد لكن
لا يكون صدوره عنه تعالى لافضائه الى صدورهما احدهما والتقييد بقوله عن العبد ليس لكونه معتبرا فى مفهوم مطلق
المشية بل لكونه معتبرا فيما هو المراد بها هنا فان المراد هنا بيان تلك الخصال بالنسبة الى فعل العبد كما مر وسقط
بذلك ما قيل من ان اعتبار هذا القيد يخرج مشيته تعالى لفعله تعالى مع انها ايضا من انواع المشية على ما يدل
عليه قوله فان مشية ما بعد المفعول الاول الى كا ثنى وقوله فى بقيتها تتعلق بصدوره والمراد ان المشية متقدمة

على ما تعلقت به فالمراد بعينها المعلومة له تعالى اشتراكهما في اصل الوقوع لا في زمانه ايضاً وقوله باختياره تصريح
بما بينه عليه سابقاً لكمال الاهتمام به وهو احتراز عن المشية الحتم وقوله فلو زينه ملكاً ولما علم والغرض بيان ان صدور
ذلك عنه تعالى انما يكون مشيئة اذا كان عن قدرة وانما يكون عن قدرة اذا كان تركه ايضاً مقدوراً له تعالى وقوله من
الافعال حال من ما علم قوله ايده الله ونسمي تلك المشية مشية اختيار تسميتها بها مستفادة من قوله عليه السلام في ثالث باب
الاستطاعة من كتاب التوحيد ليست ارادة حتم انما هي ارادة اختيار والغرض انما مشيته معها معه لاختيار العبد لما
تعلقت به وقدرته على خلافه وتسميتها بالمشية العزم مستفادة من قوله عليه السلام في رابع باب المشية والارادة من
كتاب التوحيد ان لله تعالى ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم والعزم الجد في الشيء والمراد بالمشية
العزم مشيته معها معه لاختيار العبد لما تعلقت به على سبيل الجزم وقدرته على خلافه وبالمشية الحتم مشيته لا يبقى احدى
المقدورين على خلاف ما تعلقت به والتعبير عنها بالذكر الاول مذكور في رابع باب الجبر والقدر والامر بين الامرين
من كتاب التوحيد في قوله عليه السلام يا يونس تعلم ما المشية قال يونس قلت لا قال هو الذكر الاول ثم قال فتعلم ما الارادة قلت
لا قال هي العزيمة على ما يشاء والذكر بالكسر والضم الالتفات الى ما علم قبل واستعير هنا للتحمل لمقتضى العلم
الازلي فيما لا يزال وذلك باحداث شيء يفضي الى المعلوم بالعلم الازلي فالذكر الاول لمعصية زيد مثلاً احداث
الماء الذي هو اول المخلوقات ومادة سائر الحوادث المعلومة في الازل كذا في الشرح والتعبير عنها بالهم بالشيء مذكور
في كتاب المحاسن حيث قال ليونس مولى علي بن يقطين اتدري ما المشية فقال لا قال همه بالشيء فقال وتدري
ما الارادة فقال لا فقال تمامه على المشية والهم معنى الفكر واستعير هنا لخلق الماء الذي هو مادة ما عداه من المخلوقات
والتعبير عنها بابتداء الفعل المذكور في اول باب المشية والارادة من كتاب التوحيد قال الراوي قلت ما معنى
شاء قال ابتداء الفعل وفي كتاب المحاسن بعد ذلك قلت ما معنى اراد قال الثبوت عليه واذا اريد به فعل الله
يكون معناه اول فعل من الله واذا اريد به فعل العبد يكون معناه اول ما يفضي الى فعل العبد او تركه والمراد
بالمفعول الاول الماء الذي خلقه مشية لما بعده من المخلوقات وجعل الثلثة الاخيرة تعبيراً عن المشية لا اسماء لها
كالاولين للاشارة الى ان اطلاقها على المشية من قبيل اطلاق الكلي على بعض جزئياته فتكون حقايق لغوية
لا من قبيل اطلاق الاسم على مسماه لتكون حقايق عرفية ومجازات لغوية قوله ايده الله والمراد بالارادة لها معنى الارادة

ذكر المذاهب في الارادة وتفريع بعضها على بعض مما يطوى به الكلام ولا فائدة معتدا بها فيه والذي يتلخص من استعمالات
اهل اللغة ويستفاد من احاديث ائمتنا صلوات الله عليهم انها نوع تخصيص لاحد البدليين بالوقوع لداع وانها
صفة حادثة مشتركة معنى بينه تعالى وبين المخلوقين وان مصداقها من المخلوقين امران الاول الضمير يعني الميل الفعلي
الجازم الذي ليس فيه فتور ولا تشويش الثاني وما يتجدد لهم بعد ذلك من احداث المراد او احداث ما يفضي اليه
وفي الله تعالى منحصر في احداثه اما للمراد كما في ارادته لبعض افعاله الابداعية كخلق المادة واما الامر المفضي الى المراد كما في ارادته
لافعاله الواقعة بعد الاسباب العادية وفي ارادته لافعال العباد وان ما هو من قبيل الهم والروية والتفكر والميل
والشوق والتمني ونحو ذلك منفي عنه تعالى وان ما ذهب اليه الفلاسفة من انها عين عنايته تعالى اي علمه بوجه النظام
الاكمل وابو الحسين ومن تبعه من انها عين الداعي والاشاعرة من انها امر شبيه بالعزم قديم باطل ففي ثالث باب
الارادة انها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل من كتاب التوحيد من الكافي عن صفوان بن يحيى قال
قلت لابي الحسن الرضا ع اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم
بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لانه لا يروّي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه
وهي صفات الخلق فارادة الله هي الفعل لا غير ذلك ويجيء توضيحه في الشك الخامس من فوائد الفتوحات ومضت في
تعريف المشية وقد يتوهم من تفسير قوله ثانيا بما بعد المشية وقبل وقت قدرة العبد عند المعتزلة ان تعريف
الارادة شامل لصدور كل ما صدر عنه تعالى فيما بين هذين الوقتين فانه تعالى عالم ازلا بصدور ذلك الامر عن العبد
وليس فيه تعالى نسيان ولا جهل بشيء اصلا فيصدق على صدور كل ما صدر عنه تعالى من الافعال والتروك انه صدر فعل
او ترك علم تعالى معه صدور ذلك الامر من العبد فيكون مؤكدا للمشية في الافضاء اليه فيلزم ان يكون صدور جميع
ما صدر عنه تعالى فيما بين هذين الوقتين ارادة لصدور ذلك الامر من العبد وذلك باطل قطعا والجواب ما مر في
تعريف المشية من انه لا يكفي في كون صدور شيء عنه تعالى مشية لصدور شيء من العبد ومفضيا اليه مجرد علمه تعالى
بصدور ذلك الشيء من العبد حين صدور ذلك الشيء عنه تعالى بل لا بد ان يكون لصدور ما صدر عنه تعالى اقتضاء
خاص لصدور ما صدر عن العبد بحيث يعلم تعالى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني ولو انتفى انتفى اذ يعلم من ذلك
ومن قوله هنا مع قدرته تعالى بحال ما علم تعالى الخ ان تاكيد المشية انما يتحقق بما يفيد شدة في اقتضائها الخ ومعلوم ان ذلك

لا يكون

هو حاجى محمد تقى رحمه الله

لا يكون الا فى بعض ما صدر عنه تعالى فيما بين هذين الوقتين وزعم بعض الفضلاء ان القول بتعدد ارادته تعالى لصدور شىء واحد عن العبد مستبعد جدا واستند فى ذلك الى انه لو قيل فلان يريد بارادتين او بثلث ارادات انكر اهل اللسان عليه فاسدا من القول وقال بعض الصواب ان يقال المراد بالارادة هنا ان يصدر عنه تعالى قبيل وقت فعل العبد عند المعتزلة متصلا به شىء يؤكد المشية والاقتضاء الخ وفيه ان وقت الارادة ووحدتها وتعددها غير معلوم انما المعلوم الترتيب المذكور فى امثال هذا الحديث موافقا لما فى اخبار باب البداء من انكار ان وقتها بين وقت المشية ووقت القدر والوحدة المفهومة من عدها واحدة من الخصال السبع لا يبعد ان تحمل على الوحدة النوعية اذ لا يابى العقل ان يكون المفيد للشدة فى الاقتضاء المذكور امرا واحدا او امورا متعددة يكون كل منها او مجموعها ارادة لفعل العبد وان يكون هذه الافادة بدون واسطة او بواسطة واحدة او بوسايط متعددة تتخلل بينها ازمنة متقاربة او متباعدة و لا بد لنفى ذلك من دليل وانكار اهل اللسان على قياسهم ارادته لافعال العباد على ارادة الخلق لافعال انفسهم وزعمهم ان مصداق ارادة الخلق منحصر فيما هو من قبيل الميل وهو امر واحد ممتد من اول زمان حدوثه الى اخر زمان بقائه لا تعدد فيه ولا اجزاء وارادته تعالى لافعال العباد عبارة عن احداث ما يفضى الى المراد فلا استبعاد فى كونها متعددة او مركبة من الاجزاء والله اعلم قوله ايده الله ويعبر عنها ايضا التعبير عنها بالاتمام على المشية مضى فى حديث يونس نقلا من كتاب المحاسن وبالعزيمة على ما يشاء ايضا فى حديث يونس نقلا من كتاب التوحيد وما فيه اما مصدرية اى على المشية واما موصولة اى على ما تعلقت به المشية ويعبر عنها ايضا بالثبوت على الشىء كما مر فى توضيح معنى المشية قوله ايده الله والحاجة الى اعتبارها الخ ادراج لفظ الاعتبار للتنبيه على ان المقصود هنا بيان السر فى اعتبار الارادة حصلة عليحدة مغايرة للمشية مع كونها شريكا لها فى كون كل منها تدبيرا لغفضيا الى صدور شىء عن العبد لا بيان المصالح والاسرار الداعية له تعالى الى احداث هذه التدبيرات المفضية اليه فانها غير معلومة والتحقيق عنها منهى عنه وقوله حين اى حين صدور الارادة وكون اعتبار الارادة محتاجا اليه فى بيان ان فعل العبد او تركه لم يخرج حيث صدور الارادة بمجرد انه صار متعلقا للمشية عن قدرة الله تعالى على التصرف فيه مبنى على ان اعتبارها بعد المشية يدل على ان محض صدور مشية فعل العبد مثلا عنه تعالى غير كان فى صدور ذلك الفعل عن العبد اختيارا بل لا بد مع ذلك ان يصدر عنه تعالى ارادته ايضا حتى لو لم يصدر عنه ارادته لم يصدر ذلك الفعل عن العبد اختيارا وان صدر عنه تعالى قبل ذلك

مشيئته ذلك الفعل فالم يصدر عنه ارادة الفعل كان له ان يتصرف فيه بان يريد فيقع او لا يريد فلا يقع نعم معلوم له تعالى
انه قبل صدور الارادة عنه قادر على ارادة الفعل وترك ارادته ومع ذلك يختار الارادة جزما كما انه معلوم له تعالى انه قبل
صدور المشية عنه قادر على مشية الفعل وعلى ترك مشيته ومع ذلك يختار المشية جزما وذلك غير مضر بالقدرة على التصرف
وكذا حال القدر بالنسبة الى الارادة وحال القضا بالنسبة الى القدر والحاصل ان وجوب وقوع الفعل بالنسبة الى علمه تعالى
المتعلق بوقوعه وجوب لاحق لا سابق فبعد تعلق علمه به له ان يشاءه وان لا يشاءه وكذا وجوبه بالنسبة الى المشية والارادة
والقدر والقضاء فبعد تعلق المشية له ان يريده وان لا يريده وبعد تعلق الارادة له ان يقدره وان لا يقدره وبعد تعلق
القدر له ان يقضيه وان لا يقضيه وبعد تعلق القضاء يصير الفعل ماضيا فاذا صار ماضيا يصير خارجا عن قدرته تعالى
على التصرف فيه وفي ثالث باب الاستطاعة من كتاب التوحيد من الكافي علمت ارادهم ان يكفروا قال يعني الامام
ليس هكذا اقول ولكني اقول علم انهم سيكفرون فاراد الكفر لعلمه فيهم ويفهم منه ان لهذه الخصال ايضا ترتيبا وتقدم
تاخر بالنسبة الى العلم فتعلق المشية بمتعلقاتها يكون للارادة وهي متاخرة عن المراد بواسطة فان قلت لا يخلو اما ان يتوقف
فعل العبد على مشية الله وارادته وقدره وقضائه او لا يتوقف عليها وعلى الاول يلزم ان يكون وجوبه بالنسبة
اليها وجوبا سابقا اذ لا معنى له الا الوجوب بالنسبة الى الموقوف عليه وعلى الثاني يلزم انتفاء سلطان الله فان
العبد ح متمكن من الفعل سواء شاء الله تعالى واراده وقدره وقضاه ام لا قلنا فعل العبد لا يتوقف على شيء منها فانها
باعتبار العلم المعتبر فيها توابع لما تعلقت به بناء على ان التابع لامر اذا اعتبر في مفهوم شيء كان ذلك الشيء تابعا لذلك
الامر وتوقف المتبوع على التابع من حيثية واحدة يستلزم ما هو شبيه بالدور في الاستحالة كما سيتضح ولا ينافي
ما ذكرنا ان يكون كل منها باعتبار جزئه متبوعا لفعل العبد فان فعل العبد تابع لاصل الفعل او الترك الصادر عن
الله تعالى المفضي الى ذلك الفعل بلا جبر بدون ملاحظة انضمام العلم اليه وقد اوضحه المحشي في شرح قوله ولكن
حين كفر كان في ارادة الله ان يكفر من ثالث باب الاستطاعة فالعبد في وقت الفعل جامع لجميع ما يتوقف
عليه الفعل ولجميع ما يتوقف عليه الترك وقادر على ان يفعل وان يترك لكن زمام اختياره لاحد الطرفين بيده تعالى
لانه مقلب القلوب قادر على ان يصدر عنه شيء علم معه ان العبد يختار الفعل مع قدرته على الترك وان يصدر عنه
شيء علم معه انه يختار الترك مع قدرته على الفعل ففي هذا الوجه تثبت السلطنة له تعالى فان قلت لما كانت المشية

عبارة

عبارة عن خلق الماء الذي هو مادة لكل كائن ادعاء علم توقف فعل العبد عليهما مكابرة قلت المشية مبدأة
من خلق الماء كما اعترفت به وليس هو مما يتوقف عليه شيء من الكائنات ولا مادة لشيء منها الا انه وصف متميز من
الخالق في مرتبة حدوث الماء كما سيتضح في جواب الشك الرابع انما المادة للكائنات هي الماء وفعل العبد لا يجب بصفة خلقه تعالى
اياه لان فعل العبد انما يجب به وجوبا لاحقا باعتبار تعلق علمه تعالى بوقوع ذلك الفعل منه اليه كما مر فاذا لم يعتبر معه ذلك
وفرض منفردا لا يجب ذلك الفعل بالنسبة اليه اصلا سواء توقف ذلك الفعل عن العلة التامة وهو من اجزائها وظهر
بذلك انه يجوز ان يدفع اصل الاشكال بتسليم الشق الاول ومنع لزوم الوجوب السابق ايضا قوله ايده الله قبيل وقت
فعل العبد اشير بصيغة التصغير الى ضيق هذا الوقت وشدة اتصاله بوقت الفعل والمفهوم من الترتيب المذكور في
امثال هذا الحديث موافقا لما في اخر باب البداء من الكافي ان وقت القدر بعد وقت الارادة وقبل وقت القضاء
واما كون وقته قبيل وقت الفعل فلعل لما سيجيء في البحث الخامس من ان القدرية لم ينسبوا التدبير الذي هو عن
الله تعالى الى انفسهم الا من وقت قدرتهم على الفعل او لترددهم ولا يبعد ان يحمل عليه ما في رابع باب الجبر والقدر
من الكافي حيث قال سألته فعلم ما القدر قلت لا قال هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء بان يكون التعبير
عن تقديره تعالى بالهندسة ووضع الحدود للاشعار بانه انما يكون في وقتها ووقتها في العبد دون وقت القدر في مثل المعتزلة
اذ الهندسة كما صرح به صاحب القاموس معرب اندازه بمعنى تعيين القدر اللائق والمراد به عزم الفاعل ان يصنع ما اراد ان يصنعه
على قدر معين يليق به ووضع الحدود بمعنى تعيينها والمراد به عزمه ان يصنع صنعة منشعبة بقدر ما اراد من حدود
البقاء او غير منشعبة بقدر ما اراد من حدود الفناء وفي اول باب المشية والارادة منه قلت ما معنى قدر قال
تقدير الشيء من طوله وعرضه قوله ايده الله ويسمى تقديرها لا يبعد ان ينتفاد تقييده بالعزم من تقييد
المشية والارادة به وتقييده بعينه لازم من تقييد القدر الذي لم يبق للعبد معه اختيار ويضله كما في قوله
في اول باب الجبر والقدر من كتاب التوحيد ونظن انه كان قضاء حتما وقدرا لازما وبينهما حاتم وغيرهم
من تقييد المشية والارادة والقضاء بالحتم قوله ايده الله اي في وقت فعل العبد كون وقت القضاء وقت فعل
العبد مستفاد مما في رابع باب الجبر والقدر من الكافي من قوله القضاء هو الابرام واقامة العين فان الابرام
بمعنى الاثبات والاحكام واقامة العين بمعنى ايجاد الشيء في الاعيان ولا يخفى ان هذان في وقت الفعل وفي اول

معنى القدر

معنى القضا

المورد صاحب محمد تقي رحمه الله

باب المشية والارادة منتقلت ما سمي قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذى لا مرد له وسيجئ توضيحه واورد بعض الفضلاء على هذا التعريف
ايرادين الاول ان قوله في القضاء هنا لم يقع موقعه فانه مشعر بتاخر المقضي الذى هو القضاء فيلزم ان لا يكون القضاء في
وقت الفعل حقق الثاني ان الاذن الذى هو عدم احداث المانع العقلي كما انه مجامع لقدرته على احداثه كذلك مجامع لقدرته
على احداث المانع العقلي بعيد فعليه انه صدور امر عنه تعالى في وقت الفعل او الترك مؤكد للمشية والارادة والقدر
في الافضاء الى فعل العبد او تركه اختيارا مع قدرته تعالى على ما علم معه صدور ما ينافي ذلك الفعل او الترك
عن العبد باختياره فالتعريف غير مطرد لايق عدم احداث المانع العقلي اذا اعتبر من حيث هو يكون اذنا
واذا اعتبر من حيث انه مجامع لقدرته تعالى على احداث المانع العقلي يكون قضاء فهما متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار لانا نقول المراد بالقضاء هنا ما يغاير الاذن تغايرا بالذات ولذا جعل الاذن بهذا المعنى حصلة على حدة
في مقابلة القضاء ولذا يضمحل اندراج القضاء تحت الاذن بما اذا جعل المانع في حد الاذن اعم من العقلي و
العقلي كما يجيء والجواب عن الاول ان اللازم من تعريف القضاء انما هو كونه مؤكدا للخصال الثلث في افضائها
الى فعل العبد او تركه ومصداق هذا التاكيد فيه انما هو كونه بحيث يصدر معه حين صدور الفعل او الترك له
عن العبد باختياره لكونه مفضيا الى صدوره عنه كما في الارادة والقدر على ان تاخر المفضي اليه من المفضي لا
يجب ان يكون زمانيا حتى يلزم منه ان لا يكون القضاء في وقت الفعل وعن الثاني ان معنى قوله مع قدرته تعالى
الخ في حد القضاء ان احداثه تعالى امرا مؤكدا للخصال الثلث في الافضاء الى صدور الفعل او الترك من العبد باختياره
انما يكون قضاء اذا كان مجامعا لقدرته تعالى على ان لا يحدث ذلك الامر واحدث بدله امرا اخر علم معه انه يصدر عن
العبد ما ينافي ذلك الفعل والترك باختياره والاذن الذى هو عدم احداث المانع العقلي عن الله تعالى لم يكن
مجامعا لقدرته تعالى على احداث المانع العقلي المحوج للعبد عن القدرة اذ لا تحقق لترك عدم احداث المانع العقلي الا في ضمن
احداثه وفيما سيجيء في حد الاذن من قوله مع قدرته على الاحداث اشارة اياه الى ذلك فان اللام في الاحداث للعهد والمراد
احداث المانع العقلي بدلا من ترك احداثه وقد يجاب بان القضاء مما لا بد ان يتعلق به الصدور كما يدل عليه قوله
انه يصدر وانتفاء احداث المانع لا يتعلق به الصدور وفيه ان انتفاء احداثه تعالى لما كان مقارنا للدليل ايا كان عبارة
عن الترك والترك ما يتعلق به الصدور كما يظهر من تعريف المشية قوله ايده الله في وقت تحقق ايهما المشية

والارادة

والارادة والقضاء اشار بالتفسير المذكور الى ان المراد بوقت التحقق الذي هو وقت قضاء الله تعالى واذنه ووقت قدرة
العبد وتاثيره انما هو وقت الفعل وهو الوقت الذي اعتبرت نسبة حصة من القدرة الى الفعل باعتبار وقوعه
فيه سواء كان الفعل واقعا فيه او لم يكن سواء كان الفعل واقعا قبل ذلك الوقت فيكون بحصة اخرى من القدرة
او بعده فيكون بحصة ثالثة منها او لم يكن واقعا فيهما ايضا والمراد بالفعل هنا الفعل بالمعنى المصدري لا الفعل
بمعنى المفعول فان تحقق الفعل بالمعنى المصدري هو المحتاج بالذات الى المؤثر واما تحقق المفعول فمترتب عليه بعد
مؤثر علية ومتاخر عنه بالذات لا بالزمان ولما التبس ذلك على المعتزلة انكروا كون القدرة في وقت الفعل والتزموا
شناعة القول بتقدمها كما يفهم من بعض ما استدلوا به عليه حيث قالوا تارة ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان
لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لانه يخرج الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها
لان الفعل في حال وجوده صار موجودا فلا حاجة اليها لانه يخرجه من العدم الى الوجود وتارة ان القدرة يلزمها امكان صدور
الفعل وامكان صدور الترك فلا يتحقق في وقت الفعل لانه ان كان الواقع فيه الفعل امتنع الترك وان كان الواقع فيه
الترك امتنع الفعل وتارة انه لو لم تكن القدرة الا في وقت الفعل لم يكن الكافر المستمر على كفره الى آخر عمره قادرا على
الايمان وسيجيء تفصيل ذلك في ذيل ابطال مذهب المعتزلة وقوله خارجا عن تعلق القدرة حتى انه يصير ما خرج
من المشيئة محتوما والمراد بالقدرة فيه ما يعم قدرة الله وقدرة مخلوقاته ثم ايد الله اذا قضى وامضى الا مضاء
جعل فعل العبد ملضيا وهو انما يتحقق عند تحقق المفعول وانما لم يجعله عليحدة لان انفكاك الامضاء عنه
مستحيل عقلا كاستحالة انفكاك تحقق الفعل بالمعنى المصدري عن تحقق المفعول فكانهما معا خصلة واحدة بخلاف
الخصال السابقة فانه استحالة الانفكاك بينها للعلم بالمصلحة ولا يبعد ان يستفاد ذلك مما سيجيء في الروايتين كما ستقف
ولذا علق سلب الله صيرورته محتوما خارجا عن تعلق القدرة على مجموع القضاء والامضاء فلا يكون له تعالى بداء فيما
قضى فان قلت عدم الاذن خصلة عليحدة مشعر بان وقت الاذن وقت القضاء وان القضاء جاز الانفكاك عن
الامضاء بناء على انه لا يمكن ان ينفك فعل العبد بعد صدور القضاء ايضا غير خارج عن قدرة الله تعالى على التصرف فيه بان
لا ياذن في المقضي فيصدر عن العبد وان لا ياذن فيه فلا يصدر عنه قلت لا ان ترك الاذن يا صلاف المانع العقلي
المخرج للعبد عن القدرة وكان وقته وقت القضاء على ما تبين فلا ان يصدر عنه تعالى مع القضاء مستحيل الانفكاك

عن الاذن ايضاً فعلاً وانما علله اذن حصلة عليه التي لغاية اخرى كما سيذكره المحشي سلمه الله لا لذلك لانه على ان فعل العبد بعد
القضاء غير خالي عن قدرة الله على التصرف فيه ثم مقدوره تعالى في وقت فعل العبد ان يفعله وح لا يبان يعينه وان
يا ذن له فيه وان لا يقتضيه ولا يمضيه اما م احداث ما ينعه عقلا عن ذلك الفعل او من ترك ذلك الا حداث ثم ما ذكرنا مبني على ان
يكون بعض الافعال الصادرة عن العبد الذي يعد في العرف فعلا واحدا كقراءة البسملة منحلا الى اجزاء هي افعال متعددة
بان يكون التلفظ بباء بسم الله فعلا والتلفظ بسينه فعلا اخر ويكون الفعلان حتى يكون مثل القراءة وكالقيام بعد قراءة
البسملة فانه لا يحذر واقع في زمان ويحلل الى اجزاء بتبعية حدود زمانه وان كان امتياز بعضها عن بعض باعتبار المعتبرين وكذا
الترك الصادر عن العبد المستمر في زمان وان لا يكون شيء من تلك الاجزاء الا بعد الحصار وح لا بد ان يكون قضاء ذلك
الفعل ايضا منحلا الى اجزاء على طبق اجزائه ويكون صدور كل من تلك الاجزاء عنه تعالى قضاء لصدور جزء من ذلك
الفعل عن العبد ولعل قوله سلمه الله فيما سيجيء ان حصص القدرة غير متناهية متعددة بتعدد القادرين والمقدورات
الغير المتناهية والاوقات الغير المتناهية اشارة الى ما ذكرنا والعلم عند الله واهله ثم ايد الله وهذا معنى ما روي انه
يعني ان ما ذكرنا من وجه الحاجة الى اعتبار كل من الارادة والقدر والقضاء مع ما ذكرنا من صيرورة فعل العبد محتوما
اذا قضى وامضى معنى ما روي انه والرواية الاولى دالة على المطلبين صريحا فان اللام في فلله للملكية والبداء على ما اوضحه سلمه الله
في شرح باب البداء من الكافي مصدر قولك بدا له في هذا الامر اي نشا له فيه راي واذا استعمل فيه تعالى يراد به تجدد اثره
الصادر عنه بالقدرة على الترتيب الزماني مع قدرته تعالى على تغيير الترتيب وعلى عدم ايضاء ما دبر وان كان ذلك ممتنعا
استلزاما لا حقا فالبداء فيما علم ان يتجدد منه تعالى ما يكشف عن علم وقوع ما علم وقوعه مثلا ان لا يصدر عنه تعالى مشيته ما علم
وقوعه ويصدر عنه مشيته ضده والبداء فيما شاء ان يتجدد منه تعالى ما يكشف عن عدم وقوع ما شاء وقوعه مثلا ان لا
يصدر عنه تعالى ارادة ما شاء وقوعه ويصدر عنه ارادة ضده وهكذا في البواقي ومتى لمحض الظرفية وبعد قوله شاء انتصار او
اسقاط وهو فيما شاء متى اراد وهكذا بعد قوله الاشيا وهو فيما قدر متى قضى واللام في لمقتدير بمعنى عند نحو اقم الصلوة
لدلوك الشمس والثاني بلا مضاء بمعنى مع وفيه اشارة الى استحالة انفكاك القضاء من الامضاء عقلا كما مر وقوله فلا بد اه بمعنى
لا بداء له والمقصود ان كلا من افعال العباد او تروكهم التي تعلق علمه تعالى بوقوعه لم يخرج بمحض تعلق علمه تعالى بوقوعه عن
قدرته على التصرف فيه بل مقدوره تعالى في كل ما علم وقوعه ان يصدر عنه تعالى في وقت مشيته مشيته ذلك المعلوم فيفضي الى صدوره

عن العبد

عن العبد في وقته باختياره وان يصدر عنه فيه منه تلك المشية فيفضي الى عدم صدوره عنه في وقته باختياره لكنه يصدر عنه تعالى
مشيته باختياره وكذا مقدور له تعالى في كل ما شاء وقوعه ان يصدر عنه تعالى في وقت ارادته ارادة ذلك الشيء وان يصدر عنه
تعالى فيه منه تلك الارادة لكنه تعالى يختار الارادة ومقدور له في كل ما اراد وقوعه ان يصدر عنه تعالى في وقت تقديره
تقدير ذلك المراد وان يصدر عنه تعالى فيه منه ذلك التقدير لكنه تعالى يختار التقدير ومقدور له تعالى في كل ما قدره وقوعه
ان يصدر عنه في وقت قضائه قضاء ذلك المقدر وان يصدر عنه تعالى فيه منه ذلك القضاء لكنه تعالى يختار القضاء واذا صدر عنه
تعالى القضاء فلا محالة يترتب عليه الامضاء ويتحقق صدور المقضي من العبد فلم يكن مقدورا له تعالى ان يصدر عنه
شيء يفضي الى صدور ذلك المقضي عن العبد لاستحالة تحصيل الحاصل ولا ان يصدر عنه تعالى شيء يفضي الى عدم الصدور
لاستحالة عدم صدور ما صدر والرواية الثانية ايضا دالة على المطلبين لكن على الثاني صريحا وعلى الاول تلويحا فان
المقصود بقوله اذا قضى امضاه ان القضاء تدريجي من اسبق وقت احداث العبد فعله او تركه يعقبه بلا فصل الامضا
والمشار اليه بذلك المقضي المقصود المضي وفيه ايماء الى ان كلا من المعلوم والمشيء والمراد والمقدر مراد بخلاف المقضي
لاختصاص القضاء بمقارنته للامضاء والمراد بمتعيين وبشاء الله مصدر ميمي من باب نصر بمعنى الابتداء والمراد به
هنا البداء المذكور في الحديث السابق وضمير له للذي تقدم ايد الله على القدر المشترك بين الاربع وهو التدبير
مطلقا سواء كان مشية او ارادة او تقديرا او قضاء او مركبا من اثنين او ثلثة او اربعة والاستشهاد باية سورة
الكهف مبني على احتمال ذكره المفسرون في تفسيرها من كون الغد عبارة عن الزمان المستقبل مطلقا وكون الا ان
يشاء الله متعلقا بالنهي وان مصدرية بتقدير باء والعامل فيه متلبسا منصوبا على الحالية اي لا تقل ذلك
الا متلبسا بمشية الله وذلك بان تضم اليه قولك ان شاء الله وذلك يفيد تعليق الفاعلية في الاستقبال
على صدور المشية عنه تعالى في المستقبل لان المتبادر من تعليق صدور امر في المستقبل على شرط ان يكون الشرط متوقع
الحصول في المستقبل موافقا لما هو الاصل في ان الشرطية وهذا يدل على ان حمل المشية هنا على المعنى الثاني متعين لانها
عبارة عن خلق الله الذي هو اول المخلوقات وسابق على جميع الافعال والتروك فلا بد ان يحمل على القدر
المشترك بين الاربع لكونه انسب المحتملات فان المحتملات الممكنة هنا اربعة عشر سبعة منها اقرب بالنسبة
الى المعنى الثاني من روايتها وانسب السبعة بهذا المقام انما هو هذا المعنى ثم مصداق هذا المعنى هنا اما المجموع

المركب من الخصال الاربع واما القضاء الذي هو آخرها فتحققها متضمن لتحقق ما تقدمها لما عرفت من انه لا يكون
فعل ولا ترك الا بهذه الخصال ومن هنا ظهر وجه ما ذكرنا اعترض تارة بان المشية بالمعنى الثاني لما كانت اول مراتبها
معه مقدور جميع ما سيكون صح تعليق الفاعلية في الغد عليها بدون حاجة الى ان يراد بها القدر المشترك بين
الاربع وتارة بان المشية بالمعنى الثاني لما كانت اضعف في الاقتضاء الى المشي بالنسبة الى غيرها من الخصال وكان
الاتيان بالاضعف هنا مستحسنا لكون تعليق الوعد عليه مفيدا لكمال الاهتمام في الاتيان بالموعود صح تعليق
الوعد عليها بدون حاجة الى ان يراد بها القدر المشترك بين الاربع ثم لا باس في ذلك كون الآية محتملة لمعنى آخر كما
يستفاد مما روى في ثاني باب الاستثناء في اليمين من الكافي من قوله وقد قال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وآله في الكتاب
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله الا افعله فتسبق مشية الله في الا افعله فلا اقدر على ان افعله
الحديث بناء على ما ذكره المحشي سلمه الله في شرحه من ان المراد بالنهي النهي عن الاكتفاء باني فاعل ذلك غدا والا ان
يشاء الله استيناف بياني له بتقدير قل اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله الا افعله وقوله فتسبق منصوب معطوف
على الا افعله او على يشاء وفاعله مشية الله وفي بتشديد الياء والا افعله مفعول مشية الله والفاء في فلا اقدر للسببية
وهو دال على ان المشية في الآية بمعنى المشية الحتم ثم ايده الله وكذا الارادة والقدر والقضاء يمكن ان يحمل القدر و
القضاء المذكوران في قوله في ثاني الخامس والاربعين من كتاب الحجة فان الله عز وجل عالم بما غاب عن خلقه
فيما يقدر من شيء ويقضيه في علمه قبل ان يخلقه على هذا المعنى بان يكون قوله قبل ان يخلقه متعلقا بقوله عالم اذ لا علم
من حيث الخصال ان الافعال والتروك باسرها معلقة على مجموع المشية والارادة والقدر والقضاء ولم يذكر هنا
الا القدر والقضاء دلالة على انهما استعملا فيما يعم المشية والارادة ايضا ويحتمل ان يكون متعلقا بيقدر ويقضيه على سبيل
التنازع فيدل على ان كلا منهما مستعمل في التقديرات المتقدمة على وقت الفعل ثم ايده الله هذه ثلثة معان القائل صهر محمد تقي رحمه الله
للمشية قال بعض الفضلاء هذا الكلام يدل على ان اطلاق لفظ المشية على هذه المعاني الثلثة كاطلاق اللفظ المشترك
على معانيه او كاطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والمجازي وفيه بحث اذ لم يثبت انها وضعت لها لغة او عرفا مع عدم
الاحتياج الى ارتكاب التجوز بل لها معنى واحد كلي يعرفه من يعرف اللغة نعم ان مصداقه فيه تساهل هو المعنى
الاول او الثاني فيه نزاع فالمعتزلة على الاول ونحن على الثاني انتهى وفيه ان المراد بالمعاني هنا المصداقات والتعبير عنها

المصداق

المصداق بالمعنى شايع بين المحدثين ووارد في احاديث ائمتنا صلوات الله عليهم كما يظهر بالرجوع الى احاديث
الباب وهو من الباب الاول الا ان فيه زيادة وهو الفرق ما بين المعاني التي تحت اسماء الله تعالى واسماء المخلوقين من
كتاب التوحيد من الكافي فان الغرض الاصلي في هذا الباب بيان ان الصفات المستعملة فيه تعالى وفي مخلوقاته متفقة
في المفهوم ومختلفة في المصداق وقد ذكر السيد سلمه الله في شرح عنوان باب الارادة من الكافي ان المشية والارادة والكراهة
والغضب والرحم والرضا والسخط والحب والبغض ونحو ذلك الفاظ مستعملة لغة وشرعا على طبق اللغة في المخلوقات
وفي الخالق تعالى بالاشتراك المعنوي ثم قال والذي يتلخص من استعمالات اهل اللغة انها اي المشية المرادفة للارادة
عند اللغويين نوع تخصيص لاحد البدلين بالوقوع واليه يؤل ما ذكره في شرح اخر باب البداء من الكافي من انها
في اصل اللغة من شاءه اذا مال الى كونه شيئا اما بجعله شيئا واما بتسبيب سبب يفضي الى شيئيته مع العلم بالافضاء قال نعم
ذلك فان الميل هنا مستعمل فيما يعم الاحداث والمراد بغير ذلك ما يشمل الشوق اليه والهم به وتبين بذلك ان
المشية في اصل اللغة موضوعة لمفهوم عام وان لهذا المفهوم مصداقات ثلثة الاول احداث المشي وذلك كما في
مشيته تعالى لافعاله الابداعية الثاني احداث ما يفضي الى المشي وذلك كما في مشيته تعالى لافعاله الواقعة بعد الاسباب
كما في مشيته تعالى لافعال العباد الثالث الشوق الى المشي والهم به وهو المعبر عنه في احاديثهم عليهم السلام بالعزيمة
وذلك كما في مشية العباد لافعالهم وهو الذي توهم المعتزلة انه مصداق مشيته تعالى والمعنى الاول من المعاني
الخمسة عبارة عنه والمعنى الثاني والثالث داخلان في المصداق الثاني والمعنى الرابع والخامس داخلان
في القدر المشترك بين المصداقين الاخيرين وانما يتعين مصداقاتها بالقرائن كقرينة استعمالها في المخلوقين
في المعنى الاول وقرينة مقابلتها للارادة والقدر والقضاء في المعنى الثاني وقرينة تعليق الامور الاستقبالية
بها في المعنى الثالث وقرينة النزاع في المعنى الرابع والخامس قوله ايده الله بين المعنى الاول واحد الاخيرين
لم يذكر القدر المشترك بين شيئين ان يكون اعم من كل منهما وان يكون تمام المشترك بينهما والامر المشترك بين
العام والخاص ان لم يكن اعم من العام لزم ان لا يكون اعم من كل منهما وان كان اعم منه لزم ان لا يكون
تمام المشترك بينهما والا لزم ان لا يكون العام اعم مطلقا من الخاص وهو خلاف الفرض ولم يذكر ايضا القدر المشترك
بين الثلثة لان الثاني مندرج في الثالث فاعتبار عليحدة مع الثالث لغوية لا تأثير له قوله ايده الله وذلك

ليصير النزاع معنويا اذ اصل النزاع انما يدعى مدعيا قضيتين متنافيتين المعنى بان يصح ان يعبر منهما بمختلفتين ايجابا
وسلبا بحيث يقتضي صدق كل كذب الاخرى فان كا نتا مع ذلك مشتملتين على الوحدات الثمانية المشهورة فالنزاع معنوى
وان كانتا فاقدتين لشيء منها كان يريد احدهما بموضوع احديهما شيئا غير ما يريد الاخر بموضوع الاخرى فالنزاع لفظى ويترتب
على ذلك عدم الملائم كلام المتنازعين على مراد الاخر فكل منهما اذا اطلع على مراد الاخر ارتفع نزاعه معه نعم النزاع بين القائلين
بان كل ما شاء الله كان وكل ما لم يشأ لم يكن وبين القائلين بان بعض ما شاء الله لم يكن وبعض ما لم يشأ كان لا بد ان
يكون معنويا لكون كلام المتنازعين من العلماء العارفين باللغة والعرف والمطلعين على مراد الاخر في باب
ما امر النبي صلى الله عليه وآله بالنصيحة لائمة المسلمين من كتاب الحجة فقد يقول لا يكون ما شاء الله ويكون ما شاء ابليس ولا يكون
النزاع بينهما معنويا الا اذا كان يريد بالمشية في كلتا العبارتين معنى واحدا ولما تتبعنا موارد استعمال المشية وجدنا
انها لا تستعمل في غير المعاني الثلثة وان خصوصيته منها لا يصلح للنزاع المعنوي عرفنا انهم استعملوها هنا في القدر
المشترك بين الاول وواحد الاخيرين لكونه مناسبا للمعاني الثلثة وصالحا للنزاع المعنوي لا يقال اثبات المعنى للفظ
انما يكون بالنقل والاستعمال دون الدليل لانا نقول ليس ما ذكرناه دليلا على اثبات المعنى للفظ بل على استعمالهم اللفظ
في هذا المعنى وقد قال بعض الفضلاء اذا كان المتبادر الى وهم المعتزلة هو المعنى الاول وفهموا منه اياه فكيف
يكون هذا النزاع منهم بحسب معنى غيره اذ لا خفاء في ان الشخص انما ينفى نفيا واثباتا في اللفظ الذي يفهم من اللفظ
ويتبادر منه الى وهمه لا في غيره مما لم يتبادر الى فهمه والجواب ان هذا المعنى وان كان غير متبادر الى فهم المعتزلة في
عامة استعمالاتهم لكن عرفت بما ذكرناه ان نزاعهم مع الامامية يدل على انهم ارادوا بها هنا هذا المعنى ولا استبعاد
فيه اذا دل الدليل عليه وليعلم ان المعنى الرابع مع كونه اعم من الثاني بحسب المفهوم مساو له بحسب الصدق فان
مصداقه منحصر في المعنى الثاني فكل ما يصدق عليه انه مشية بالمعنى الثاني وبالعكس ولما كان المراد بالمشية بالمعنيين المذكورين
المشية المتعلقة بافعال العباد بقرينة ان النزاع بيننا وبين المعتزلة منحصر في افعالهم وكان المشية بالمعنى الثاني مساويا
للكائن من افعالهم كان المشية بالمعنى الرابع ايضا مساويا له وكذا الكلام في المشية بالمعنى الخامس فان مصداقه منحصر في
المعنى الثالث فتعقل وكذا الكلام في المشية بالمعنى الخامس فان مصداقها منحصر في المعنى الثالث فقط قوله ايده الله
لا شبهة ان بيننا وبين المعتزلة هنا نزاعين ذكر ان هنا نزاعين وان المراد بالمشية فيهما واحد بناء على ما يظهر من اهل

القائل حاجی محمد تقی رحمه الله

العرف

العرف من استعمالهما معًا للتنبيه على ان كلا من هذين بخلاف اقتضاء حمل المشية على المعنى الاعم حتى لو كان هناك
نزاع واحد او كان هنا لك نزاعان وجاز ان لا يكون المراد بالمشية فيهما واحدًا لم يحتج الى حمل المشية على المعنى الاعم اذ على
تقدير حمل المشية على المعنى الاول يتصور نزاعنا معنا منهم في النزاع الاول وعلى تقدير حملها على المعنى الثاني او الثالث
يتصور نزاعهم معنى معنا في النزاع الثاني كما سيتضح وسقط بذلك ما قال بعض الفضلاء من انه لا حاجة في اثبات المعنى
الاعم للمشية الى ضم النزاع الثاني الى الاول وكون المراد بالمشية فيهما واحدًا فان النزاع الاول بوحدته يقتضي ذلك والا لم
يكن مسموعًا اذ لو حملنا المشية على المعنى الاول لم يتصور نزاعنا معهم معنى في عدم صدق ما شاء الله كان لوجه وفي صدق
بعض ما شاء الله كان لم يكن سالبة اما عندهم فظاهر واما عندنا فلعدم صدق العنوان على شيء ولو حملناها عليه على
المعنى الثاني او الثالث لم يتصور نزاعهم معنا فيه كما ذكره انتهى قوله ايده الله في الحاشية فاذا حملنا المشية على المعنى الثاني
او الثالث لم يتصور نزاعهم معنى معنا في النزاع الاول اذ لم يتصور منهم ان ينكروا صدق قولنا كل ما شاء الله كان لوجه
سواء كان اعتبر شرطية او حملية وكذب لوجه قولهم بعض ما شاء الله لم يكن سواء اعتبر شرطية او حملية سالبة او
موجبة سالبة المحمول او معدولة عندنا وعندهم لانه لا يتصور منهم ان ينكروا ذلك اذا اعتبر حملية لانكارهم
تحقق المشية بهذا المعنى فيه تعالى لقولهم بالتفويض في الثاني والموجبة انما تصدق اذا صدق العنوان على فرد لانا نقول
انهم لا يمكنون ان يصدر منه تعالى ما علم انه يفضي الى الصدور فعل او ترك عن العبد باختياره بل اعترفوا به في ضمن
اعترافهم بانه بعض ما شاء الله كان ثم لا يسمونه مشية وهو لا يقدح في المقام وقولهم بالتفويض في الثاني انما
يقتضي ان لا يكون في مقدوره تعالى ان يصدر عنه ما علم انه يفضي الى صدور نحو الايمان من الكافر وان لا يصدر عنه ما علم
انه يفضي الى صدور نحو الكفر عن الكافر لا ان لا يصدر عنه ما علم انه يفضي الى صدور نحو الايمان من المؤمن ايضًا قوله
ايده الله في الحاشية انما يتصور النزاع المذكور في النزاع الثاني فقط اذ يتصور منهم ان ينكروا صدق قولنا
كل ما لم يشأ لم يكن لوجه سواء اعتبر شرطية او حملية سالبة او موجبة سالبة الطرفين او معدولتهما فانهم يقولون ان
كفر الكافر مما لم يشاء الله بهذين المعنيين لوجوب كل لطف عليه تعالى وقد كان واقعًا في الكافر فصدق عندهم
بعض ما لم يشأ كان سواء اعتبر شرطية او حملية ونحن باستيعابه من حيث الخصال فنقول ان قولنا صادق قوله
كفر الكافر ما شاء الله بهذين المعنيين ولا نم وجوب كل لطف عليه تعالى انما الواجب عليه هو اللطف المرجح لعلمه

الرسالة لحاج محمد تقي رحمه الله

المكلف قوله ايده الله في الحاشية واذا حملنا ها على المعنى الاول لم يتصور نزاعنا معهم في النزاع الثاني اى لم يتصور
منا ان ننكر ح صدق قولهم بعض ما لم يشا كان سواء اعتبر شرطية او حملية لان كفر الكافر كائن ولم تتعلق به المشية
بهذا المعنى اما عندهم فظ واما عندنا فلامتناع ان يكون تع مائلا الى الكفر بحيث لو قدر لصدر عنه شئ لان
يفضى اليه وان اغمضنا عما هو الحق في النزاع الثالث وجوزنا تحقق الميل فيه تعا والماسد يتية كفره بالمعنى الثاني
او الثالث عنه تعا عندنا فالمصلحة مقتضية لصدورها عنه تعا لا لان تفضى الى كفره كما مر في توضيح المعنى الثاني
للمشية فكذ بح قولنا كل ما لم يشا لم يكن شرطية وحملية سالبة كلية او موجبة سالبة الطرفين او معدولتها عندنا
وعندهم وانما حصر عدم التصور نزاعنا معهم ح بالنزاع الثاني لانه يتصور نزاعنا معهم ح في النزاع الاول لانهم
يقولون ان ايمان الكافر ليس مما يعلم انه ما شاء الله بهذا المعنى بناء على وجوب كل لطف عليه تعا فصدق بعض ما
شاء الله لم يكن سواء اعتبر شرطية او حملية سالبة او موجبة سالبة المحمول او معدولة ونحن ننكر ذلك بناء على ما نعلم
قطعا انه لو تحقق فيه تعا ميل الى شئ بحيث لو قدر صدر عنه امور ان يفضى اليه لوقع ذلك الشئ لكونه تعا قادرا على كل شئ وندعى
ان ما يجب عليه تعا لنا هو اللطف الذي لعله المكلف دون غيره فصدق ح كل ما شاء الله كان شرطية وحملية عندنا
لا عندهم لا بح لو ارادوا بها ادعوا السالبة البسيطة لكان عندكم صادقا ايضا لعدم وجود موضوعه باعتقادكم كما بحى
في النزاع الثالث فيصدق سلب كل شئ عنه وكذا لو ارادوا به الموجبة السالبة المحمول لكونه كالسالبة البسيطة في عدم
اقتضاء وجود الموضوع ح لا يصدق كل ما شاء الله كان حملية لانه انما يصدق اذا صدق العنوان على فرد وهو منتف
هنا بناء على ما هو الحق في النزاع الثالث لانا نقول ما ذكرنا مبنى على الاغماض عما هو الحق في النزاع الثالث كما يدل
عليه قوله سلمنا اسوة بجرى كل فريق فرده الباطل باعتقاده بجريانه ويحكم عليه بالقضية الموجبة على انا نقول انهم
لو ادعوا السالبة لا يدعون انه سالبة بانتفاء الموضوع بل غرضهم ان هناك شيئا تحقق فيه المشية بالمعنى الاول وسلب
عنه الكون وهو ظاهر البطلان لما علم من عدم تخلف الشئ عن المشية بهذا المعنى لو تحقق فيه تعا على الفرض المحال
قوله ايده الله في الحاشية فلو حمل المشية في النزاعين على الاعم من المعنيين الاولين للمشية مثلا كان حاصل
قولنا في النزاع الاول المعين لو حملنا المشية على القدر المشترك بين الاول والثاني يتحقق المنازعة بيننا وبينهم في
النزاع الاول فانهم يدعون ح صدق قولهم بعض ما شاء الله باحد المعنيين لم يكن شرطية وحملية سالبة او موجبة

سالبة الجزئية او معدولتها ويستندون فى ذلك بايمان الكافر ويدعون انه لم يكن مع انه مما شاء الله بهذا المعنى ومصداق
المشيئة عندهم المشيئة بالمعنى الاول فقط بناء على وجوب كل لطف عليه تعالى عندهم ونحن نقول انه ليس مما شاء الله
تعالى بهذا المعنى اذ لو شاء بهذا المعنى على الفرض المحال لوقع البتة لكونه تعالى قادرا على كل شئ وان الواجب عليه تعالى من الالطاف
انما هو اللطف المقرب لعلة المكلف دون غيره فيصدق قولنا كلما شاء الله باحدى المشيئتين كان شرطية وحملية
ومصداقه على الاول مجموع المعنيين وعلى الثاني ايضا مجموع المعنيين ان اغمضنا عما هو الحق فى النزاع الثالث لبداهة امر
من ان تحقق الميل الى شئ فيه تعالى لا يتخلف عن تحقق ذلك الشئ والمعنى الثاني فقط ان لم نغمض عنه وظهر بذلك ان
قوله سلمه الله ومصداقه بالمشيئة بالمعنى الثاني اى مبنى على ما هو الحق فى النزاع الثالث وعلى كونه حملية والمقصود بقوله وكذا
حاصل قولنا فى النزاع الثاني اى انا لو حملنا المشيئة على القدر المشترك بين الاول والثاني يتحقق المنازعة بيننا
وبينهم فى النزاع الثاني ايضا فانهم يدعون عدم صدق قولهم بعض ما لم يشاء الله شئ من المشيئتين كان شرطية
وحملية ويستندون فى ذلك الكفر الكافر ويدعون انه كائن مع انه مما لم يشاء الله لا بالمعنى الاول وهو متفق عليه
بيننا وبينهم ولا بالمعنى الثاني عندهم لما مر فى بيان مذهبهم من ان فعل صنف اللطف الملجئ امتناعا عليه تعالى من ترك
اللطف ونحن نقول انه ما شاء الله بهذا المعنى ومصداق المشيئة بالمعنى الثاني فان الواجب عليه تعالى انما هو اللطف المقرب لعلة
المكلف لا كل لطف فيصدق قولنا كل ما لم يشاء الله شيئا من المشيئتين لم يكن سواء اعتبر شرطية او حملية سالبة كلية او موجبة سالبة
الطرفين او معدولتها واشير بقوله فتدبر الى ان حال النزاعين بالنسبة الى القدر المشترك بين الاول والثالث ايضا كذلك بالنسبة
الى القدر المشترك بين الاول والثاني من غير فرق اصلا وظهر بما قررنا ان نزاعنا معهم فى وجوب كل لطف عليه تعالى داخل فى النزاعين
حتى لو اغمضنا عما هو الحق فيه لم يتيسر لنا انكار قولهم ولو اغمضوا عما ذهبوا اليه فيه لم يتيسر لهم انكار قولنا فيه وهذا اختلاف نزاعنا
معهم فى تحقق المشيئة بالمعنى الاول فيه تعالى فانه ليس داخلا فيهما لكنهما متباينين على تقدير تحقق المشيئة بهذا المعنى فيه تعالى وعدم تحققها
والله اعلم سلمه الله تعالى ثالثا قوله ايده الله للرد على المعتزلة فى هذا النزاع اى فى النزاعين المذكورين ولذا افرده تنبيها
على التجوز بقولهم فى النزاعين المذكورين لازم واحد لقولهم بالتفويض الثاني ولذا لا ينتفى التفويض المذكور الا بانتفائهما
معا ووجه الورود انهم يقولون ان لا يكون شئ من افعال العباد طاعاتهم ومعاصيهم الا بنفع لحصا الاوتى التى كل منها موجب بالوجوب
اللاحق لما تعلقت به فيقتضى بطلان ان لا يصدر عنهم ما شاء الله صدوره والصادر عنهم ما لم يشاء اما اذا حملت المشيئة فيهما على القدر المشترك

فقط

بين الاول والثالث فقط واما اذا حملت على القدر المشترك بين الاول والثاني فلان ثبوت الخصلة الاولى يقتضي بطلان قولهم هذا وثبوت الخصلة الثالثة الاخرى يؤكدها في ذلك الاقتضاء ويلزم من ذلك بطلان قولهم ان العباد مستطيعون لكل من الفعل والترك حين قدرتهم عليه اي ليس شيء منهما مما علقت بمشيته تعالى مع لا يقع الا ما شاء كما سيتضح ثم لما كان قولهم في هذا النزاع لازما لقولهم بالتفويض الثاني وقولهم بالتفويض الثاني لازما لقولهم بوجوب كل لطف ناجع عليه تعالى كما مر بيانه كان رد قولهم في هذا النزاع ردا لقولهم بالتفويض الثاني وقولهم بوجوب كل لطف ناجع ايضا ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم فان قلت اذا كان ما شاء الله واجب الوقوع وما لم يشأ ممتنعة فلا فائدة في الدعاء وطلب الحاجات من الله تعالى فان المطالب كان ما شاء الله يقع بدون الطلب ايضا وان كان مما لم يشأ لم يقع وان الح في الطلب مع ان الآيات والروايات دالة على الحث على الدعاء وكثرة فوائده قلت هذا السؤال لا اختصاص له بالمشية بل يجري في الارادة والقدر والقضاء وفي علمه تعالى بما سيقع وفي القضاء بالحقيقة التي بينت في نفس الامر والجواب عنه اولا بالنقض بان يقال هذا الدليل لو تم لدل على جواز ان لا يسعى الجائع الشديد الجوعة في تحصيل ما يتوقف عليه سد جوعته كاشتراء الخبز او امر احد بالاشتراء واخذ اللقمة ووضعها في الفم ومضغها اعتمادا على ان سد جوعته ان كان مما علم الله تعالى فيقع البتة والا لم يقع وان الح في طلبه ومعلوم ان ذلك سفه وثانيا بالحل بان يقال لا نم قوله فان المطلوب ان كان الخ فان حصول المطلوب يمكن ان يكون موقوفا على الدعاء والطلب بان علم تعالى انه يدعو ويطلب فيعطى المطلوب والا فلا فمشيته تعالى انما تعلق بما علم انه يطلبه ويدعوه ولا تتعلق بما علم انه لا يطلبه ولا يدعوه قوله الا ان يشاء الله وسنبين حقيقة القدر والقضاء بين ان ما ذكرناه انما هو لبيان ما اريد بهما في عرف اهل الشرع واما حقيقتهما التي وضعا لها لغة فسيجيء بيانها وقد مضى المعاني اللغوية لكل من القضاء الاربع الاول ووجه المناسبة بينها وبين معانيها العرفية في توضيح قوله سلم الله تعالى فعله تعالى الواقع بعد الاسباب الى قوله الا ان يشاء الله وقد يطلق القضاء للشيء الخ يعني ان القضاء للشيء قد يطلق ويراد به قضاء ذلك الشيء بعينه كما يقال لقضاء ضرب عنق زيد بالسيف ليقطع به انه قضاء الضرب وهذا القضاء هو الذي مر تفسيره فيه لا يتخلف عنه الامضاء كما مر وهذا الاطلاق هو المشهور وهو المراد بما هو المذكور في حديث القضاء وفي اكثر احاديثهم وقد يطلق ويراد به قضاء ما غايته ذلك الشيء غالبا كما يقال لقضاء الضرب المذكور انه قضاء للقطع والمراد به ان التصوير منه تعالى ما يؤكد المشية والارادة والقدر بالمعاني التي سيجيء في الاقتضاء المصدر ما غايته ذلك المخضر بالدعاء العبد اختيارا وقد تتخلف عنه الامضاء

اى لانتم

اي لانّ الغاية المقتضية بذلك القضاء وذلك حيث جاز تخلّفها عن ذي الغاية عقلاً ولم يتعلّق بها قضاء غير قضاء ذي
الغاية ولا قضاء ذي الغاية يتعلّق عليه حتماً سواء جاز تخلّفها عن ذي الغاية بحسب عادة ايضاً كما في رمي صيد بالسهم ليصطاده او لم
يجز كما في ضرب عنق بالسيف ليقطع به اذ لا يقع الغاية في شيء من الصورتين الا ان يتعلّق بها قضاء غير قضاء ذي الغاية
او قضاؤه بعينه يتعلّق عليه حتماً وقد لا يتخلّف عنه الامضاء اي يجب وقوع الغاية المقتضية بذلك القضاء وجوباً اتّفاقاً
وذلك حيث لم يجز تخلّفها عن ذي الغاية عقلاً كما في نحو تحريك اليد لتحريك المفتاح فيكون قضاء ذي الغاية بعينه قضاء
للغاية ويكون تخلّفه بابين تعلّقه بذي الغاية او جاز تخلّفها عنه عقلاً وتعلّق بها قضاء غير قضاء ذي الغاية او قضاؤه بعينه
يتعلّق عليه حتماً وهذا الاطلاق هو المراد بامثال ما روي في باب نادر من كتاب الايمان والكفر عن ابن ابي يعفور قال سمعت ابا
عبد الله يقول قال الله عزّ وجلّ ان العبد من عبيدي المؤمنين ليذنب الذنب العظيم مما يستوجب به عقوبتي في
الدنيا والآخرة فانظر له فيما فيه صلاحه في آخرته فاعجّل له العقوبة عليه في الدنيا لاجازيه بذلك الذنب واقدّر عقوبة
ذلك الذنب واقضيه واتركه عليه موقوفاً غير ممضى ولي في امضائه المشيّة وما يعلم عبدي به فاتردّد في ذلك مراراً على امضائه
ثم امسك عنه فلا امضيه كراهة لمساءته وحيداً عن ادخال المكروه عليه فاتطوّل عليه بالعفو عنه والصفح محبّة لمكافاته
لكثير نوافله التي يتقرّب بها اليّ في ليله ونهاره فاصرف ذلك البلاء عنه وقد قدّرته وقضيته وتركته موقوفاً ولي في امضائه
المشيّة ثم اكتب له عظيم اجر نزول ذلك البلاء وادخره واوفر له اجره ولم يشعر به ولم يصل اليه اذاه وانا الله الكريم
الرؤوف الرحيم وفي باب ان الدعاء يرد البلاء والقضاء من كتاب الدعاء عن ابي ولّاد قال قال ابو الحسن موسى عليكم بالدعاء
فان الدعاء لله والطلب الى الله يرد البلاء وقد قدّر وقضي ولم يبق الا امضاؤه فاذا دعي الله عزّ وجلّ وسئل صرف
البلاء صرفه ويجيء احاديث الباب مناسب لهذا المعنى وسنطلعك على ما يتوهّم من امثال هذه الروايات من تحقّق
البداء له تعالى بالمعنى الذي نسبه مخالفونا الينا قوله اي بأمر الله وكذا المشيّة والارادة والقدر فالمراد بمشيّته تعالى لفعل العبد
مثلاً ان يصدر عنه تعالى اول ما علم تعالى معه صدوراً موعّداً بنحو صدور ذلك الفعل عن العبد في وقته باختياره مع
قدرته على ما علم تعالى معه صدور امر غايته صدور ذلك الفعل عن العبد في وقته باختياره وعلى هذا القياس المراد
بالارادة والقدر قوله اي بأمر الله ان لا يحدث تعالى المانع العقلي عن فعل العبد او تركه في وقتها الظرف اعني في وقتها متعلّق يعني الاذن
بقوله لا يحدث فيفيد ان وقت الاذن هو وقت القضاء موافقاً لما يحكم به الوجدان الصحيح من ان صدور الفعل

عن العبد بالقدرة انما يتوقف على عدم احداث ما يحجر عن القدرة فى وقت قضائه تعالى اياه للعبد لما عرفت من استحالة
انفكاك القضاء عن الامضاء عقلا ولا نقلا اذ لا تاثير لما سبق منه على وقت القضاء فى ذلك المقتضى اصلا ويلزم من ذلك
ان الاذن لا بد ان يتحقق فى وقت قدرة العبد اى وقتا يستجمع فيه جميع شرايط تاثيره واتفق فيه جميع ما يتوقف عليه التاثير
فان لم يحدث حينئذ ما يحجر عن القدرة كان مأذونا فيه وان اثر فى الفعل او الترك اختيارا باذنه تعالى وان احدث فيه ذلك صار
ممنوعا منه وعاجزا عن التاثير فيها اختيارا وظهر بذلك انه انما لم يجعله عبارة عن عدم احداثه المستمر من وقت المشية
او الارادة او القدر الى وقت القضاء ولا عبارة عما يعم افناء المانع المتحقق فى العبد فى وقت القضاء لكون كل منهما منافيا
لما يحكم به الوجدان وقد تبين ان الظروف اى فى وقتها متعلق بقوله المانع فلا يفيد ان وقت الاذن هو وقت القضاء
بل يمكن ان يكون وقت الاذن وقت المشية او الارادة او غيرهما فيكون الاذن تركا ممتدا من وقت المشية او
الارادة او القدر الى وقت القضاء وفيه انه مناف لما يحكم به الوجدان كما مر وان مقصود المحشى لو كان ذلك لكان المناسب
فيما سبق ان يقول عينيته المشية والارادة والقدر والقضاء مفردا او مركبا من اثنين او ثلثة او اربعة تحت الاذن
ثم المراد بقوله عليه السلام الا ان محض عدم احداث المانع العقلى من شئ فى وقته ليس اذنا فيه فانه متحقق فى ضد المأذون
فيها يفهم حفظا لقدرة العبد وليس اذنا فيه وانما يصير اذنا فيه اذا انضم اليها العلم المذكور اى كان مؤكدا للمشية والارادة
والقدر والقضاء المتعلق به والمراد بقوله ومقدمة على الاحداث ح ان محض عدم احداث المانع العقلى عن شئ فى وقته
مع انضمام العلم المذكور اليه ليس اذنا فيه فانه متحقق فى كل من علم ذلك سواء علم باخبار الله او بغيره وليس ذلك
اذنا فيه منه وانما يكون اذنا فيه منه اذا قدر على الاحداث ح وهذا مطابق لما روى فى اول الباب السابع والعشرين من كتاب
العيون عن الصادق ع حيث فسر الاذن المذكور فى قوله تعالى وما هم بضارين به من احد الا باذن الله بقوله ع يعنى تخلية الله
وعلمه وانه لو شاء لمنعهم بالجبر والقهر وقال صاحب الفوايد المدنية ان مصداق الاذن فينا تعالى هو ترك حفظ الحالة
السابقة حيث قال ان الاجسام والموجودات كما تحتاج فى حدوثها الى ايجاده تعالى واحداثه اياها كذلك تحتاج فى بقائها
وبقاء اوضاعها واحوالها التى خلقت عليها من الحركة والسكون وغيرها الى حفظه تعالى اياها فهو تعالى حافظ لجميعها
لئلا يغير وضعا من اوضاعها وحالا من احوالها ولا شك فى ان تاثير العبد فى تغيير امر من تلك الامور فهو
يحتاج الى ان يترك تعالى حفظ ذلك الامر وهو مصداق الاذن انتهى ولو كان مقصوده بترك حفظه ذلك الامر عدم

احداث

احداث ما يمنع العبد عقلا عن التلبس بفعل او ترك لكان اولا الى التخلية المذكورة في الحديث وهذا الباعث القيدين الاخيرين

قوله ابى الله للرد على المعتزلة ذلك لانه بثبوت الاذن يدل على عدم حصول القدرة بالاستقلال للعبد في وقت الفعل صريحا وهو ظاهر وعلى عدم حصولها قبل وقت الفعل ضمنا لان حصولها قبل وقت الفعل مستلزم لحصولها في وقت الفعل والمعتزلة القائلون بتحقق القدرة قبل وقت الفعل يلزمهم القول بحصول القدرة بالاستقلال للعبد قبل وقت الفعل كما سيظهر في الدليل المشار اليه بقوله لان القدرة لا يكون الخ وقال سلمه الله في حاشية منه في اخر باب استطاعة الخ من كتاب الحج من الكافي تصريح بان الاذن رد على القدرية في هذا انتهى وحاصله ان قدريا استدل بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا على تقدم قدرة المكلف على وقت الحج بناء على ان المراد من كون الاستطاعة هنا بمعنى اصل القدرة او الوسع بمعنيها الشاملة لكل طرفي المقدور ورد عليه ابو عبد الله بما حاصله ان ليس المراد بالاستطاعة هنا ما زعمت لان ثبوت ذلك للعبد قبل وقت الحج يقتضي عدم توقف حجه على الاذن من الشرع ان المعلوم لا يحج الا باذن الله عز وجل له في ذلك بعدم احداث ما يمنعه عقلا عن ذلك بل المراد بها آلة للوسعة في القدرة على الحج ويطلق معها تحقق القدرة او الوسعة عليه في وقته ان لم يترك باختيار شيئا مما يتوقف عليه وكان باختياره وتقدم ذلك على وقت الحج لا يستدعي تقدم القدرة عليه فلا ينافي توقفه على الاذن المعلوم بالبراهين ثم هذا الكلام من المحشي سلمه الله يدل على ان المراد بالاذن المذكور في الحديث هذا المعنى كما زعمه بعض الفضلاء بل الانسب فيه كما سيجيء ان يحمل على المعنى الثاني ويدل عليه عبارته سلمه الله في الصافي في تفسير ايضا لكن لما كان المعنى الثاني للاذن معنى مركبا من الاذن بهذا المعنى والقضاء كما سيجيء وكان كونه ردا على القدرية في قولهم بتقدم قدرة العبد باعتبار اشتماله على الاذن بهذا المعنى اذ لا تأثير للقضاء في رد قولهم به كما يظهر للمتامل صح استشهاد المحشي سلمه الله بالحديث المذكور هنا ثم لا يبعد ان يكون اثبات الاذن على الخصال السبع للرد على الجهمية والاشاعرة القائلين بان افعال العباد وتروكهم صادرة عن الله تعالى ايضا اذ لا دلالة لمعنى الاذن اصلا فيما يصدر عن نفسه كما سيجيء في توضيح عدم جريان الاذن في افعاله تعالى قوله ابى الله لان القدرة لا يكون الخ استدلال على ما ادعاه هنا بقياسا تقريبا الاول ان القدرة المتقدمة من اقسام القدرة وكل ما كان من اقسام القدرة فتحقيقه مستلزم لتحقق الاستجماع الحقيقي او الحكمي وتقرير الثاني ان القدرة المتقدمة لا يتحقق الا بتحقق الاستجماع الحكمي والاستجماع الحكمي

اثبات ان القدرة لا يكون تحققه الا مع استجماع العلة التامة تحقيقه حقيقة او حكما

مستلزم للوجوبية فما برهن عليه هو صغرى القياس الاول ولم يذكر صغراه لظهورها وقوله ثم نقول الى قوله لم يحصل بعد
دليل على صغرى القياس الثاني المنفي عنها بلكن دليلها وقوله والاستجماع حكما الخ كبراه وهي ضرورية ثم البرهان المذكور
يحتمل ان يكون قياسًا استثنائيا واقترانيا وعلى التقديرين للمقدمة المذكورة في ذيله هي المقدمة الثانية
واولى المقدمتين مطوية وتقريره على الاول انه يقال لو امكن القدرة على الشيء استجماعا بدون استجماع جميع اجزاء علته
التامة حقيقة او حكمًا لزم امكان القدرة على الموقوف بدون القدرة على الموقوف عليه لكن القدرة على الموقوف بدون
القدرة على الموقوف عليه محال بالضرورة وتقريره على الثاني ان يقال القدرة على الشيء بدون استجماع جميع اجزاء علته
التامة حقيقة او حكمًا قدرة على الموقوف بدون القدرة على الموقوف عليه والقدرة على الموقوف بدون القدرة على
الموقوف عليه محال بالضرورة وسقط بما قررنا ما قيل من ان ههنا مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لقوله ان القدرة
على الموقوف بدون القدرة على الموقوف عليه محال الا انه لا يتصف القدرة على الشيء من تحقق جميع اجزاء علته التامة
الغير الواقعة ووجه السقوط ان الحكم على موضوع واحد بشيء يختلف وضوحًا وخفاء بحسب اختلاف عنوانات
ذلك الموضوع وتفاوت التعبيرات عنه فربما كان حكم معلوما بحسب عنوان وكان بحسب عنوان اخر مجهولا ويستفاد
العلم به بحسب العنوان الاخر من العلم به بحسب العنوان الاول ومن هذا القبيل ما نحن فيه فان الحكم بالاستحالة
على الموضوع معبرا عنه بالقدرة على الموقوف بدون القدرة على الموقوف عليه اذا كان ممكنا غير واقع معلوم ضرورة بخلاف
الحكم به عليه معبرا عنه بالقدرة على الشيء بدون استجماع جميع اجزاء علته التامة حقيقة او حكمًا فانه مجهول يستفاد
من الاول وان كان مؤدى العنوانين واحدا في القضيتين قوله ايده الله ويسمى معناهما لم يذكر فيما يسمى معنى
للاستجماع الحقيقي لكن يفهم بقرينة مقابلته للاستجماع الحكمي ان المراد به استجماع اجزاء متحققة او غير متحققة لا
يحتاج تحققها الى علة وتاثير لوجوب وقوعها وجوبا ذاتيا وسيتضح ذلك قوله ايده الله اذا كان الموقوف عليه
ممكنا غير واقع هذا احتراز عما اذا كان الموقوف عليه واجبا او كان ممكنا واقعا فان القدرة على الموقوف سواء كانت
قدرة ازلية او حادثة متحققة في الصورتين مع عدم القدرة على الموقوف عليه اما في الصورة الاولى فلتوقف جميع
الافعال الصادرة بالقدرة عن الله تعالى وعن العباد على وجوده تعالى مع انه لم يكن مقدورا لاحد واما في الثانية فلتوقف
جميع الافعال الصادرة بالقدرة عن الله تعالى وعن العباد على جميع اجزاء عللها الحاصلة للفاعلين في وقت صدورها عنهم

مع ان الحاصل لم يكن مقدورا لاحد قوله ايده الله وينبه عليه هذا تنبيه على المقدمة التي ادعى ضروريتها لا على الكبرى التي
برهن عليها والمنبه انما هو قوله معنا لو تحقق الخ ولذا ذكر قوله المراد بتقدم مقدمة الخ للتمهيد وقوله كان بحصول بعض
الاجزاء في الوقت الخ مبني على ظهور بطلان تحقق القدرة بدون حصول شيء من الاجزاء في الوقت بان يكفي فيه جواز
حصول جميعها في ثاني الوقت وذلك لانه مستلزم لان يكون زيد المعدوم في الحال قادرا على الطيران في ثاني الحال
قوله ايده الله فيلزم ان يكون زيد قادرا في الحال الخ فيه ايضا يلزم ان يكون زيد قادرا في الحال على الطيران في
الحال بدون حصول الجناح له وبعبارة اخرى يلزم جواز تحقق المعلول بدون تحقق تمام اجزاء علته التامة فان من
لوازم القدرة جواز صدور المقدور من القادر في وقت تحققها والمفروض ان القدرة متحققة في الحال بدون تحقق
الجناح فيلزمهم الاعتراف بجواز تحقق الطيران بدون تحقق الجناح واجيب بان ما ادعيتم انه من لوازم القدرة
ثم عندهم فان ما اعترفوا به انما هو تحقق القدرة في الحال على المقدور في ثاني الحال لا عليه في الحال فهم يابون عن ان
يتحقق المقدور الا في ثاني الحال ويجوز تحقق الجناح في ثاني الحال فلا يلزمهم الاعتراف بجواز تحقق الطيران
بدون تحقق الجناح وفيه انه يلزم ح ان لا يكون قدرة ما يسمونه قدرة فان تحقق حقيقة القدرة على ما هي في القادر
يستحيل ان ينفك عنه جواز صدور المقدور عنه ضرورة قوله ايده الله او علم الله الخ وبعبارة اخرى لا يكون جواز
الحصول في ثاني الحال بل لا بد من صدق مطلقة في نفس الامر حكم فيها بحصوله في ثاني الحال قوله ايده الله لا يختلف
باختلاف الظن الخ يعني ان من لم يحصل له في الحال الموقوف عليه ولا التمكن من تحصيله لم يحصل له فيها التمكن
من الموقوف ضرورة سواء ظن هو بانه سيحصل له ام لا وسواء علم تعالى بانه سيحصل له ام لا بل لو فرض علمه في الحال بانه
تعالى عالم بانه سيحصل له او بان المطلقة الحاكمة بانه سيحصل له صادقة في نفس الامر لم يحصل له التمكن من الموقوف
في الحال غايته ان يكون هو عالما في الحال بانه سيتمكن من المقدور في ثاني الحال لكن ليس هو متمكنا في الحال فان قيل
كيف يمكن ادعاء الضرورة فيه وقد نرى كثيرا من العقلاء يطلقون القدرة على هذا المعنى فيقولون زيد قادر
من الحال على الحج في وقته مثلا وظاهر انه لم يكن مقصودهم بذلك الا كونه مستجمعا لبعض اجزاء العلة التامة للحج
مثله بحصول بعض اخر له في وقته ان تحمله وهو المتبادر من قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
بناء على ان المراد بالاستطاعة القدرة قلنا قد سبق ان ابا عبد الله عليه السلام اجاب عن ذلك بان المراد بالاستطاعة هنا الة

للوسعة في القدرة على الحج بطن مهما صحح تحقق القدرة الموسعة عليه في وقته ان لم يترك باختياره شيئا مما يتوقف عليه
وكان باختياره ولا يبعد ان يراد بالقدرة ايضا هذا المعنى اذ ان ثبت ان العقلاء استعملوها فيه وبالجملة هو خارج
عن محل النزاع فان محل النزاع انما هو القدرة بمعنى التمكن التي نيط بها التكليف والثواب والعقاب وظاهر انها لا
تتحقق في المكلف الا بعد تحقق جميع اجزاء العلة التامة حقيقة او حكما وانها لا تختلف باختلاف نظر العالم او علمه
في الحال لحصول شرطه ثاني الحال ضرورة فان قلت اذا لم يكن المراد بالاستطاعة في الآية القدرة لزم ان لا يتعلق بها
التكليف بالحج وقد جعله الله تعالى قلنا الاستطاعة هنا عبارة عن المال وتخلية السرب وامثالها والمقصود من ذكرها هنا
ان التكليف بالحج مشروط بها وليس تكليفا مطلقا كالتكليف باقامة الصلوة واما القدرة على المكلف به فماخوذة في
جميع التكليفات وغير مذكورة هنا كما في ساير التكليفات لاستغنائنا بشهرتها عن ذكرها قوله ايده الله والاستجماع
حكما في الحال ان قلت الاستقلال لازم على القائلين بتحقق القدرة في وقت الفعل ايضا لانهم يدعون انهم في هذا الوقت
جامعون لجميع اجزاء العلة التامة حقيقة وهو مستلزم للاستقلال في وقت الفعل كما ان الاستجماع الحكمي مستلزم
للاستقلال قبل وقت الفعل قلنا لا يلزمهم ذلك لاعترافهم بانه تعالى قادر في هذا الوقت على ان يسلب بدون مشيتهم
شيئا من تلك الاجزاء فيخرجهم بذلك عن القدرة لا يقال فللقائلين بتقدم القدرة ايضا ان يقولوا لا يلزمنا القول بالاستقلال
لانا نعرف بانه تعالى قادر على ان يسلب بدون مشيتنا شيئا مما تحقق من اجزاء العلة التامة للمقدور او شيئا من
اجزاء العلة التامة المتحققة لما لم يتحقق بعد منها فيخرجنا بذلك عن القدرة فقولكم ان الاستجماع حكما في الحال للعلة
التامة للفعل في ثاني الحال يستلزم الربوبية والاستقلال لا يصح على اطلاقه انما يصح اذا لم نعترف بثبوت الاذن لانا نقول
لا يمكن لهم ذلك الاعتراف اذ معلوم ضرورة ان من استجمع جميع اجزاء العلة التامة لما لم يتحقق بعد من اجزاء العلة
التامة للمقدور كبقاء نفسه وبقاء الارض والسماء والزمان والمكان لا بد ان يكون ربا بيده ازمة جميع الامور بحيث لا يقدر
احد على ان يسلب بدون مشيته شيئا من تلك الاجزاء قوله ايده الله في الحاشية فقدرتي قوله اي القدرة التي لا نقول له
نستطيع فانه حق لا يستلزم دعواه كذا افاد سلمه الله في حاشيته عنه على كتاب التجريد وهذا مبني على ان يكون مراد السائل
بوصف اهل بيته بالقدرية وصفهم بالقول بتقدم القدرة على وقت الفعل وبقوله يقولون كذا انهم يستندون في ذلك
الى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بناء على ان الاستطاعة المذكورة هنا متقدمة على وقت الفعل

فيقولون

فيقولون لنا ان تقولوا نستطيع ان نفعل كذا وكذا ونستطيع ان لا نفعل وان نفعلهما مستلزم لما ادعيناه من تقدم القدرة
لكوننا نعني اصل القدرة او وصفتيها الشاملة للاطرفي المقدور ويكون المقصود بقوله فقل لهم هل نستطيع الخ النقض
الاجمالي بان ادعاء تقدم القدرة مستلزم لادعاء تقدم استطاعتنا ان لا ينكر ما ينكره وان لا ينبني ما يجب وهو مكونه عنا لنا
للضرورة ومكابرة مستلزم لادعاء الربوبية ولا ينافي ذلك ان يكون المستدعى هذا الجواب احد ممن مرفي ذيل قوله الله
الله للرد على المعتزلة الخ من ان الاستطاعة في الاية محمولة على معنى آخر غيرها توهموه وتقدمها وقت الفعل حق وغير مستلزم
لما ادعوه من تقدم القدرة هذا ولو اريد بالاستطاعة هنا ما هو محل النزاع بين الامامية القائلين بعدم تحققها في العباد
الا في وقت الفعل وعدم تعلقها الا بالواقع من طرفي المقدور والمعتزلة القائلين بتحققها قبله حين وبتعلقها بكل من الطرفين وهو كما سيجي قدرة في الجملة وتلزم تتعلق مشية من لا يقع الا ما شاء بما ينافي المقدور بتلك القدرة
لا يمكن ان يكون المراد بقوله فقد تركت قوله انه قد ترك قوله نستطيع الخ اي قوله بتقدم الاستطاعة بهذا المعنى على وقت
الفعل ويلزم من ذلك ان يترك قوله بتقدم القدرة ايضا لان القول بتقدم الاستطاعة بهذا المعنى على وقت الفعل لازم
للقول بتقدم القدرة عليه وترك اللازم مستلزم لترك الملزوم قوله ايده الله وقد يجعل المانع في حد الاذن اعم الخ
لو بدل المانع العقلي المذكور في حد الاذن بالمعنى الاول بالحقيقي بالمانع العلمي صار الاذن نوعا من القضاء بالمعنى الاول اذ ليس
هو الا تركا ما دام عنه تعالى في وقت فعل العبد او تركه مؤكدا للمشية والارادة والقدرة في الافضاء الى فعل العبد او تركه اختيارا
مع تذكره تعالى ما علم من صدور ما ينافيه عنه باختياره وهو معنى القضاء المتحقق في ضمن الترك ولو جعل المانع في حد الاذن
اعم من العقلي والعلمي واعتبر في حده نفي احداث هذا الاعم يتباين القضاء بالمعنى الاول والاذن بالمعنى الاول تحت
الاذن بهذا المعنى اندراج الجزئي تحت الكلي كما قال سلمه الله في حاشية منه فان نفي احداث الاعم لا يتحقق الا بنفي احداث شيء
من افراده اصلا ونفي احداث المانع العقلي اذن بالمعنى الاول ونفي احداث المانع العلمي فرد من القضاء بالمعنى الاول كما
اوضحنا فيكون الاذن بهذا المعنى مؤلفا من هذين المعنيين ويكون كل منهما جزءا له ولو اعتبر في حده نفي احداث مجموع المانعين
العقلي والعلمي يندرج القضاء بالمعنى الاول والاذن بمعنييه المذكورين في كلامه سلمه الله تحت الاذن بهذا المعنى اندراج الجزئي
تحت الكلي فان نفي احداث هذا المجموع قد يتحقق بنفي احداث المانع العلمي فقط وقد يتحقق بنفي احداث المانع العقلي فقط وقد
يتحقق بنفي احداث المانعين جميعا ويتلخص من ذلك ان نفي احداث المانع ارجعه احتمالات نفي احداث المانع العقلي

ونفي احداث المانع العلي ونفي احداث شيء منهما ونفي احداث مجموعهما ويتصور للاذن باعتبار ضم القيود المذكورة في حده الى تلك

الاحتمالات اربعة معان فاختار رحمه الله المذكور في حديث الخصال المعنى الاول لانه المباين بنفسه واجزائه وجزئياته

لسائر الخصال الجليلة بان يعد خصلة عليحدة مذكورة لرد قول المعتزلة بتقدم قدرة العبد في مقابلة الخصال الاربع الاول

المذكورة لرد قولهم بنفي دخول كل كائن تحت مشيئته تعالى بخلاف المعاني الثلثة الاخيرة ثم بين بقوله وقد يجعل المانع اي انه

قد يراد بالاذن في غير هذا الموضع معنى آخر هو نفي احداث شيء من المانعين العقلي والعلي لانه وجه انسب بقوله تعالى كم

من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله لان من المعلوم من حديث الخصال ان غلبتهم بمجموع الخصال السبع فنسبة

الغلبة المجموع للاذن والقضاء انسب من نسبته الى القضاء فقط او الى الاذن فقط او الى المفهوم المردد بينهما وبين

مجموعهما ومن هذا القبيل الاذن المذكور في باب استطاعة الحج من الكافي في قوله عليه السلام لا يحج حتى ياذن الله عز وجل له في

ذلك ولم يبق كثير شيء من الاحتمالين الباقيين لانه لم يجد اطلاقه على شيء منهما في شيء من الايات والاحاديث وظهر بذلك

سقوط ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم احداث المانع العلي وان كان له مدخل في غلبة الفئة القليلة الا ان ما له *(القائل ملا محمد تقي رحمه الله تعالى)*

زيادة مدخلية في هذه الغلبة انما هو عدم احداث المانع العقلي اعني الاقدار فالظاهر هنا ذكره فقط ثم بين بقوله ايله الله وتوفيقه

الاذن بالمعنيين جميعا والتخلية بين العبد وما اراده عبارة عن عدم احداث ما يمنعه عقلا او نقلا وعلى عن مراده وهو

جزء لمعنى الاذن كما ظهر من تفسيره عليه السلام الاذن بقوله يعني بتخلية الله وعلمه انه لو شاء لمنعهم بالجبر والقهر على ما مر في ذيل قوله

ايلك ان لا يحدث نفي المانع العقلي اي [illegible] التعبير بما كان قريبا من الكل بالجزء واما التخلية المذكورة فيما روي في كتاب

التوحيد للصدوق رحمه الله عن امير المؤمنين عليه السلام حيث قال ليس احد من الناس الا ومعه ملائكة يحفظونه من ان

يتردى في بئر او يقع عليه حائط او يصيبه سوء فاذا حان اجله خلوا بينه وبين ما يصيبه والمذكورة فيما روي في كتاب

التوحيد من الكافي في اول باب الاستطاعة عن ابي الحسن الرضا عليه السلام حيث قال ان يكون العبد مخلى السرب صحيح الجسم سليم الجوارح

يريد ان يزني فلا يجد امرأة ثم يجدها فاما ان يعصم نفسه فيمتنع كما امتنع يوسف عليه السلام او يخلي بينه وبين ارادته فيزني فيسمى

زانيا فليس المراد بهما الاذن باحد هذين المعنيين كما زعم بعض الفضلاء بل المراد بالاولى تخلية العبد عن ما يحفظه عن وصول *(ملا محمد تقي رحمه الله)*

اذى اليه بدون اختيار منه والمراد بالثاني خذلانه تعالى اياه بقرينة مقابلته لعصمته تعالى اياه فان قوله يعصم بصيغة المجهول

والعاصم هو الله تعالى والعصمة فعل او ترك منه تعالى يعلم معه ان العبد يختار ترك المعصية [illegible] ما يعلم معه ان العبد

يختار

يختار المعصية وكذا التوفيق فعل او ترك منه تعالى يعلم معه ان العبد يختار به الطاعة مع قدرته على ما يعلم معه ان العبد يختار ترك الطاعة وقد يطلق التوفيق على ما يعمها ويقابلها الخذلان كما يجيء في ابطال مذهب المعتزلة في البحث الثاني والاذن ترك منه تعالى يعلم معه ان العبد يختار المأذون فيه مع قدرته تعالى على احداث ما يخرجه عن القدرة على المأذون فيه وعلى ضده فلا تصادق له مع شيء من العصمة والتوفيق والخذلان قطعا قوله ايده الله كتابة الملائكة الحفظة الخ اقول قد ورد عنهم عليهم السلام ان بعض الاعمال سبب لمحو السيئات وبعضها سبب لاحباط الحسنات وان المؤمن اذا اذنب الذنب اجله الله سبع ساعات فان استغفر الله لم يكتب عليه شيء وفي رابع الثامن والسبعين من كتاب الايمان والكفر من الكافي عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ان المؤمنين اذا قعدا يتحادثان قالت الحفظة بعضها لبعض اعتزلوا بنا فلعل لهما سرا وقد ستر الله عليهما فقلت اليس الله عز وجل يقول ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد فقال يا اسحق ان كانت الحفظة لا تسمع فان عالم السر يسمع ويرى وفيما بعد هذا الباب حديث بهذا المضمون وهذا يقتضي ان لا ينتفي شيء من امثال ذلك كتاب بهذا المعنى ويلزم منه ان لا يكون لاجل عبثا الا اول ايه اذ لا احساب ولا جزاء على ما لم يكتب فنقول المقصود بالارض والسماء المذكورين وعلى هذا فالظاهر ان يكون قوله تعالى في آية سورة الكهف ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا وفي سورة القمر وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر مخصصا بما عليه عقاب او له ثواب من الاعمال والله اعلم بحقيقة الحال قوله ايده الله وجوب خلق كل كائن عليه تعالى قال بعض الفضلاء هذا مشعر بان كتب جاء لازما ولم ينقله اهل اللغة الا متعديا نحو كتب على نفسه الرحمة وكتب عليكم الصيام ويمكن الجواب بتجويز ان يكون الكتاب هنا مصدر المبني للمفعول فيكون من المتعدي ويكون تفسيره بالوجوب من قبيل تفسير الشيء ببعض لوازمه او بتجويز ان يكون استعماله فيه موافقا للعرف دون اللغة وقد استشهد لهذا الاستعمال فيه بقوله تعالى حتى يبلغ الكتاب اجله بناء على ان يكون المراد بالكتاب وجوب التربص وباجله آخر مدة ذلك الوجوب ولا يرد عليه ان الظاهر ان يكون المراد بالكتاب هنا المكتوب من كتب بمعنى اوجب ويكون هو عبارة عن نفس التربص لا عن وجوبه ويكون المراد باجله آخر مدة ذلك التربص بناء على ان المدة تثبت للتربص بالذات ولوجوبه بتبعيته اذ يجاب بان نفس التربص ليس له اجل فانه يجوز ان تزيد على اربعة اشهر وعشر انما الاجل لوجوبه حيث ينتهي الى آخر تلك المدة وينتفي بعد ذلك ثم المراد بالوجوب العقلي لخلق كل كائن هو الوجوب باعتبار استحقاق المدح والذم

القائل صاحب محمد تقي رحمه الله

عند العقلاء الناشئ من ملاحظة الحكمة ورعاية المصالح والمفاسد المطابقة لما في نفس الامر لا الوجوب الشرعي ولا الوجوب
السابق لتقدسه تعالى عنهما والمراد بالتقدير في خلق تقدير التدبير وهو ان يفعل ما يفعل المتحري للصواب الناظر في عواقب
الامور ومصداق خلق التقدير لافعال العباد وترك ذكر الخصال الخمس المتقدمة وقوله تعالى في افعال العباد ايماء الى ان المراد
هنا هو خلق التقدير لان الكلام في افعال العباد وان ادرج في تفسيره لفظة كل للتنبيه على ان نزاعنا مع الاشاعرة في هذه
الخصلة عام شامل لخلقه تعالى افعال نفسه ولخلقه افعال العباد ثم ان حمل الكتاب والاجلة على اول معنييه فتاخير الثاني
عن الاول وتاخيرهما عن الخمس السابقة في الذكر مطابق للترتيب الواقعي بينهما وان حمل على ثاني معنييه فتاخير الثاني عن
الاول مطابق للترتيب الواقعي ايضا لكن تاخيرهما عن الخمس مع كون اولهما مقدما عليها في نفس الامر مبني على ان المقصد
هناك بيان ما هو الحق في افعال العباد وكان الاهتمام بذكر الخصال الخمس المتقدمة اشد لكونها دالة على بطلان
ما ذهب اليه المعتزلة فيها خاصة لان نزاعهم انما هو فيها فقط بخلاف الخصلتين الاخيرتين فان الاولى منهما
لابطال مذهب الاشاعرة في وجوب خلق كل كائن عليه تعالى سواء كان خلق تقدير لافعال العباد او خلق
تكوين لافعال نفسه والثانية منهما لابطال مذهب الفلاسفة في عدم انتهاء سلسلة الكائنات سواء كان افعال
العباد او غيرها وان كان المقصود فيهما هنا مقصورا على الاول ايده الله في الحاشية ويرد عليهم الاصلح النقد
نقل ان الاشعري اورد على استاذه ابي علي الجبائي من المعتزلة في قوله بوجوب الاصلح الانفع للعبد في الدين والدنيا
عليه تعالى انه لو مات ثلثة اخوة كان واحد منهم مؤمنا ومن اهل الجنة واخر كافرا ومن اهل النار واخر طفلا ومن اهل
الاعراف ولو احتج الطفل على الله تعالى بان يقول لم لم تجعلني مدركا حتى اكون مؤمنا ومن اهل الجنة فما الجواب فقال
ابو علي يقول الله تعالى لو جعلتك مدركا لكفرت فقال الاشعري لو احتج الكافر عليه تعالى بان يقول لم لم تمتني طفلا حتى
لا اكفر فما الجواب فتحير ابو علي وسكت فتخلف الاشعري عنه واحدث لنفسه مذهبا فالحق ان ما وجب عليه تعالى
انما هو الاصلح في نفس الامر كما هو قول معتزلة بغداد وانه ليس في سرو فات المخلوقين قاعدة كلية يعلم منها سبب موت
الكل بل موت كل واحد منهم بمشية الله تعالى التابعة للمصالح والاسرار الكائنة في نفس الامر ولا يعلمها احد غيره ثم الاصلح
في نفس الامر بالنسبة الى المؤمنين يكون انفع لدينهم او دنياهم كما يدل عليه الايات والاحاديث من الايات قوله تعالى في سورة
التوبة قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا ومن الروايات قول ابي عبد الله عم في باب الرضا بالقضاء من كتاب الايمان والكفر

قال الله تعالى

قال الله تعالى عبدي المؤمن لا اصرفه في شيء الا جعلته خيرا له وقوله ع فيه ابين عجبت للمرء المسلم لا يقضي الله بقضاء الا كان
خيرا له ان قرض بالمقاريض كان خيرا له وان ملك مشارق الارض ومغاربها كان خيرا له قوله اتفق المليون على الزنادقة
هذا ناظر الى اول معنيي الكتاب والمراد بالزنادقة الفلاسفة باعتبار قولهم بصدور الافعال عن فاعليها بالوجوب السابق
فانه يفضي الى نفي الصانعية عن الله تعالى وهو مناف لاستحقاقه العبادة والى نفي الاختيار عن العباد وهو مناف لاستحقاقهم
الثواب والعقاب ولكون ذلك انكار الدين والبعث والجزاء لم يبق لكتابة الملائكة الحفظة معنى اصلا وقوله او على
الاشاعرة ناظر الى ثاني معنييه ومن احتجاجات الاشاعرة على نفي وجوب شيء على الله تعالى انه لو وجب عليه شيء لما كان
له منة على العباد ولا استحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لانه اداء للواجب وجوابه ان هذا انما يلزم اذا كان المراد
بالوجوب لزوم صدور احد طرفي الفعل والترك بحيث لا يتمكن من الاخر فانه هو المبطل للامتنان والمنافي لاستحقاق
الشكر واما اذا كان المراد به ما يستحق بفعله المدح وبتركه الذم عند العقلاء فلا كيف ويمكن ان يكون المصلحة التي مراعاتها
بسبب الفعل او الترك حسنا في بعض الافعال او التروك نفس استحقاقه تعالى شكر عباده وصحة وضع المنة عليهم مثلا
يمكن ان يكون المصلحة في ارسال الرسل الى العباد وان يستحق بسببه شكرهم بحيث يصير ذلك الارسال بمراعاة
تلك المصلحة واجبا وبدونها غير واجب فكيف يمكن ان يقال ان ذلك الارسال اداء للواجب فلا يستحق به الشكر و
قال التفتازاني في شرح العقايد ان غاية تشبث المعتزلة في قولهم بوجوب الاصلح عليه تعالى ان ترك الاصلح
سفه ومخالف للحكمة وجوابه ان منع ما يكون حقا للمانع يكون محض عدل وحكمة انتهى مضمونا وفيه ان من راجع الى
وجدانه وجرد نفسه من التشكيكات الموسوسة يجد ان منع ما يكون حقا للمانع انما يكون حكمة اذا كان راجحا
بانضمام مصلحة اليه بحيث يصير فعله ممدوحا وتركه مذموما عند العقلاء ولا نعني بالوجوب الا هذا واما اذا كان
مرجوحا بانضمام مصلحة الى خلافه فلا يكون كذلك بل يكون سفها ومنافيا للحكمة الا يرى ان من ملك بحرا من الماء
ومنع اخاه المؤمن من ان يشرب منه بقدر ملء كفه مع علمه بكمال عطشه بالضرورة داعية اليه حكم جميع العقلاء بسفاهته
وخروجه عن العدل والحكمة وان كان ذلك البحر بكليته حقا له وكان ذلك المنع منعا لما يكون حقا للمانع وسيظهر ما بينه
المحشي سلمه ان سند قول المص والاصل في هذه الاصول الخطاب ان استواء طرفي الفعل والترك بحيث لا ينضم
الى شيء منهما مصلحة اصلا او انضم اليهما مصلحة متساوية او مصلحتان متنافيتان غير ممكن التحقق اصلا بل كل فعل

اما راجح واما مرجوح وانه تعالى لا يترك الراجح ولا يرتكب المرجوح والا يلزم السفه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا

قوله ايده الله يوم الحساب اى وقت الحساب للاعمال يوم القيمة فانه كاجل الديون المكتوبة فى الصكوك بين
الناس وهو ناظر الى اول معنيى الكتاب وقوله والمراد آخر مدة الكائنات ناظر الى ثانى معنييه وقوله للرد على منكرى
يوم القيمة ناظر الى الاول كما ان قوله او على الفلاسفة الخ ناظر الى الثانى وانما ذكر قولهم بعدم انقضاء اشخاص
حركات السماويات مع ان الكلام فى افعال العباد طاعاتهم ومعاصيهم للاشارة الى ان قولهم بعدم انقضاء
انواع افعال العباد مبنى عليه وان كلاهما باطلان بقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
ويحتمل ان يراد بالاجل الوقت المعين عند الله تعالى للكائنات وح يكون اثبات هذه الخصلة للرد على منكرى البداء من
اليهود والفلاسفة القائلين بان جميع معلولاته تعالى صادرة عنه تعالى دفعة واحدة دهرية لا ترتب لها بحسب الصدور عنه
زمانا وقال الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل فى ترجمة النظام من المعتزلة من مذهبه ان الله تعالى خلق الموجودات
دفعة واحدة على ما هى عليها الان معادن ونباتا وحيوانات وانسانا ولم يتقدم خلق آدم على خلق اولاده غير ان الله
تعالى اكمن بعضها فى بعض فالتقدم والتاخر انما يقع فى ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها انتهى

ايده الله فثبت بما قررنا آه اراد بما قرره ما مر من ان المدح والذم معلوم ضرورة انه لا يستحقه على فعل الا العاقل
المؤثر بالاختيار فيه وانه لا يتحقق ذلك الاستحقاق الا اذا كانت مبادئه غير موجبة له بالوجوب السابق
وانه معلوم ضرورة من الدين ان شيئا من فعل العبد وتركه ليس مفوضا الى العبد الخ ما ذكر فى توضيحه اذ ينتفى
بالاولين المذاهب الثلثة الاول المتضمنة للجبر وبالاخير الثالث والخامس المتضمنين للتفويض واذا انتفيا
ثبتت الواسطة بينهما وهو المذهب الرابع الذى لا يتضمن جبرا ولا تفويضا اذ معلوم بالاستقراء ان المذاهب
فى افعال العباد غير خارجة عن هذه الثلثة ثم الجبر بمعنى الاكراه ويقال له الالجاء والاضطرار ايضا والجبرية منسوبون
اليه والموصوف به هنا المذهب لا اهله قوله ايده الله فان المذهب فى افعال العباد الاختيارية الخ تقييدها
بالاختيارية مبنى على ما هو الحق عنده او على ان المراد ما يرى اختياريا فى بادى النظر واضافتها الى العباد مبنى على انها تم
على انها افعالهم لا افعاله تعالى اما عند القائلين بان المؤثر فيها العباد فظ واما عند القائلين بان المؤثر فيها هو تعالى
فلانهم يقولون ان الفعل انما يسند الى من قام به لا الى من صدر عنه ولذا يسند الحركة الارتعاشية الى المرتعش فيحكم

ضرورة

ضرورة بانه هو المحرك وان كانت حركته غير صادرة عنه الخ قوله ايده الله فالمذاهب في الحاشية
للرابع والخامس ذلك لاشتراكهما جميعًا في القول بصدور الفعل عن الفاعل بدون وجوب سابق فاما ما قلت
كما انه محتمل لهما محتمل للاول والثاني ايضا اذ لا تصريح فيه بان الفعل الغير الواجب مع الداعي هل هو صادر
العبد بقدرته او عن الله تعالى مع قدرة العبد او بدونها قلنا يظهر من سابق كلام الفخر الرازي ان صاحب هذا
المذهب زعم ان الفعل صادر عن العبد بقدرته قال في الاربعين القول الثاني قول من قال
الحيوان مستقل بايجاد فعله وهذا قول جمهور المعتزلة وهم طائفتان احديهما الذين يقولون نحن
نعلم بالضرورة كوننا موجدين لافعالنا وهذا القول اختيار ابي الحسين البصري وانا شديد التعجب منه كيف
جمع بين هذا القول وبين قوله الفعل موقوف على الداعي ويجب مع الداعي فان هذا غلو في الجبر فكيف جمع
معه الغلو في القدر واما محمود الخوارزمي فانه اراد الجمع بين هذين القولين فقال الفعل مع الداعي يصير اولى
بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب انتهى ولا يخفى انا لو لم نكتف في تعيين مذهب بظاهر قوله الفعل مع الداعي
يصير اه ولاحظنا معه ما نقل عنه الفخر الرازي لم يكن محتملا الا للمذهب الخامس قوله ايده الله في الحاشية للثالث
والرابع والخامس ذلك لاشتراكهم جميعًا في القول بتاثير العبد بتوسط القدرة وللمبني على الرابع مشية الله
وارادته وقدرته وقضاؤه بل واذنه ايضًا فان جميع ذلك مما يعين العبد على ما يصدر عنه تابع له غير داخل في
اجزاء علته التامة التي يكون باستجماعها قادرا عليه كما مر في توضيحه وعبر الخامس الى اعتبار الارادة وعلى الثالث
والخامس الداعي ونحوه لتاخره عن القدرة الحاصلة قبل وقت الفعل عند من ذهب اليهما لكونه جزءًا
اخيرا للعلة التامة الموجبة للمعلول على الثالث وغير الموجبة له على الخامس وقال بعض الفضلاء المراد بالمعين
قدرته تعالى واعانته بخلق العبد اقداره واقداره الداعي وبخلقه خلق تفضيل بانواع المشية بالمعنى الاعم على
الرابع وفيه ان المتبادر من المعين انه امر غير قدرة العبد لا يتوقف عليه تحققها ولا صحة تاثير العبد
بتوسطها في متعلقها فلا يتصور ان يكون قدرته تعالى معينا لها بان يكون مصداق اعانتها اياها خلق
العبد واقداره لانهما مما يتوقف عليه تحقق اصل القدرة في العبد فلا يكون شيء منهما اعانة لها بل احداثا
لها وما يتوقف عليه احداثها وانا لم نحمل سلم اه من هب القاضي ولا عكسه ولا كون المستقل بالتاثير

الفاضل چلبي محمد تبعر رحمه الله

فى فعل العبد بمجموع القدرتين مع استقلال لكل منهما او مع استقلال احديهما وآليّة الاخرى او بدون
استقلال لشئ منهما بان يكون لكل منهما دخل فى استقلال المجموع من محتملات ظاهرة لان المتبادر من
نسبة التاثير الى القدرة دون المعين انها مستقلة فى التاثير فى نحو الصلوة والزنا سواء كانا مركبين
مما به اشتراكهما وما به يمتاز كل منهما عن الاخر اولا وانه لا تاثير للمعين فيما يؤثر فيه القدرة انما تاثيره فى
تقويتها فى التاثير فقط واشار بقوله وقد يفسر الخ الى المثال ما نسب الفاضل الدوانى فى رسالة خلق الافعال
الى ابى اسحق ومن تبعه من ان فعل العبد يحصل بمجموع القدرتين بان يكون المؤثر قدرته تعالى بواسطة قدرة
العبد او يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص لاحديهما بالمؤثرية وللاخرى بالآلية قوله ايده فى الحاشية
وهو محتمل للثلثة فان لقدرته تعالى مدخلا فى تحقق الداعى المؤثر فى فعل العبد بالايجاب عند ابى الحسين وبدونه
عند جمهور المعتزلة وفى تحقق المشية المفضية اليه عند الامامية ومن محتملات هذا التفسير عكس مذهب
القاضى ولم يذكره لبعده فى نفسه قوله ايده الله فى الحاشية او لهما وللخامس اشارة الى انه قول القاضى بقدرة
العبد يحتمل معنيين الاول ان يكون العبد موجدا للصفة بقدرة غير مستقلة وهو الظاهر والثانى ما يعم
الايجاد بالقدرة المستقلة وهو البعيد فان العقل يستبعد جدا ان يوجد اصل الحركة منه تعالى
ويكون للعبد قدرة مستقلة فى ايجاد صفتها فعلى الاول محتمل للثالث والرابع وعلى الثانى محتمل لهما وللخامس
قوله ايده الله الترمذى نسبة بكسر المثناة فوق وسكون الراء وكسر الميم والدال المهملة بلد بخراسان كذا فى
النهاية قوله ايده الله ومعلوم بطلانه ضرورة يعنى ان العقل يجد الفرق بين نحو الحركتين بل الحيوانات
العجم ايضا يفرقون بين ما قدروا عليه وبين ما لم يقدروا ولذا قال ابو هذيل العلاف ان حمار بشر اعقل من بشر
فانه يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر ولذا ان وصل الى نهر صغير يمكنه العبور عليه يطاه بدون
اكراه وان وصل الى ما لا يمكنه العبور عليه لا يخوض فيه وان اجهض بالضرب فمع تسليم العلم بضرورية
البطلان فى هذا المذهب دون مذهب الاشاعرة مبنى على ما ينكره الطباع من نسبة ضرورية
البطلان الى ما ذهب اليه جم من العقلاء واثبت مخالفوهم خلافه بالدليل قال الفاضل الدوانى
فى رسالة خلق الافعال وانت خبير بان هذه التسلسلة انما يلزم على من لا يثبت للعبد قدرة وارادة اصلا

بصيغة ... والرابع
ضرورة

كما ينقل

كما ينقل عن بعض الحشوية وما اظن ان عاقلا يقول به فى المعنى وان تفوه به بحسب اللفظ واما الذى يثبت
القدرة والارادة للعبد ويدعى عدم تاثيرهما فى الافعال كالاشعرى فلايرد عليه ذلك اذ الوجدان لا يشهد الا على
ثبوت القدرة والارادة للعبد واما انهما مؤثرتان فى الفعل حقيقة فليس بضرورى اصلا لجواز ان يكون
من الاسباب العادية كما يقول به الاشعرى ودعوى ان ذلك مكابرة مما لا يلتفت اليه فضلا من ان يعتبر
به انتهى فلا ينافى ما ينبه حكم العقل الخالص عن التشكيكات بضرورية بطلانه ولذا صرح سلطان المحققين فى اواخر الشك
الخامس بضرورية قاعدة تكليف العباد لافعالهم الاختيارية وقال المحقق الطوسى فى التجريد
والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا وفى شرح صاحب الفوايد المدنية الحق ان هذا المطلب من
البديهيات قوله اية الله فى علمه الفاتو ثرعينها ايم لم نجد هذا القيد فيما رايناه من تفاسير الكتب فبعضهم
كشارح التجريد قال هو كون الفعل متعلقا لقدرة العبد وارادته وهو موافق لما قاله الفاضل الدوانى
فى رسالة خلق الافعال من ان معنى الكسب الذى اثبته الاشعرى هو تعلق القدرة والارادة الذى هو سبب
عادى لخلق الله تعالى الفعل فى العبد وبعضهم قال الفعل الذى يخلقه الله سبحانه ويخلق معه قدرة للعبد
متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة والفخر الرازى قال هو صفة تحصل
لقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله سبحانه وفى شرح المواقف ان المراد بكسب العبد الفعل مقارنته
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له بل وجدنا فى
كلامهم ما ينافيه قال شارح المقاصد فيما استدل على عدم تاثير قدرة العبد ان فعل العبد ممكن وكل ممكن
مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على جهة التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فقد
بين امتناعه ثم قال فان قيل اللازم من شمول قدرته تعالى كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت
قدرته وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المحال قلنا جاز وقوعه بها مع
وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو ممتنع انتهى وهو صريح فى ان مراده ان للعبد قدرة لا يجوز
تاثيرها وان مراده باجتماع المؤثرين المستقلين الذى ادعى امتناعه انما هو اجتماع قدرتين يجوز تاثير
كل منهما على البدلية اى يكون كل منهما بحيث يجوز تاثيرها ولم يؤثر الاخرى لا اجتماع تاثيرهما وان كان ما استدل به

عليه قاعدتهم الباطلة عليه وسيئاً على الخلط بين ما يستلزم جواز المحال وهو جواز اجتماع التأثيرين وما لا يستلزم
ذلك وهو اجتماع جوازي التأثير فلعل هذا القيد ما الحقه المحشي سلمه الله تعالى بما ذكروه في معنى الكسب تقريباً
له الى الحق بقدر الامكان واشعاراً بانه يليق بهم ان يعتبروه فيه وانهم لو اعتبروه فيه ايضاً لا يتضح بطريقتهم
وانما قلنا انه يليق بهم ان يعتبروه فيه لان غرضهم في القول بالكسب انما هو الفرق بين حركة الماشي وحركة
المرتعش بان الاولى مكسوبة للعبد بخلاف الثانية واذا لم يعتبروا هذا القيد في معنى الكسب واكتفوا بمحض
كون الفعل مجامعاً لقدرة العبد وقدرة العبد على الفعل عندهم مساوقة لاتصافه به تبعاً للداعي لم يحصل به
فرق ظاهر بينهما لكونه مشتركاً بين حركة الماشي وحركة المرتعش اذا كان له داع الى الحركة الارتعاشية فان قيل
لا يمكنهم اعتبار هذا القيد لكونه منافياً لما ذهبوا اليه من امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين كما سينقل عنهم
قوله المحشي سلمه الله في ذيل الشك الرابع قلنا يمكن دفع المنافاة بان يحمل القول بامتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين متخصصات
بامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على البدلية على مقدور واحد متخصص بناء على ان خصوصية الفاعل من جملة
الآثار وخصوصية التأثير من جملة مشخصات المعلول والقول بالكسب قول بجواز اجتماع قدرتين مؤثرتين
على البدلية على مقدور واحد نوعي بان يكون معنى علم الله تعالى انها تؤثر فيها اي انه تعالى علم انها تؤثر في مثله
القول او يقال بامتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين قول بامتناع اجتماع قدرتين جائزتي التأثير على البدلية والقول
بالكسب قول باجتماع قدرتين يجوز تأثير احديهما ولا يجوز تأثير الاخرى ولا ينافي ذلك ان يعتبر في معناه انه تعالى
علم انها تؤثر فيها لو لم يؤثر قدرته تعالى فان صدق الشرطية انما يقتضي جواز وقوع تاليها على تقدير وقوع
مقدمها ووقوع مقدمها محال هنا على ما يقتضيه ما نقلناه عن شارح المقاصد والمعلق على المحال غير جائز
قوله ايده الله بدون وجوب سابق هذا مذهب جمهورهم وذهب بعض متأخريهم كصاحب المواقف وغيره الى
امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وحينئذ يكون المذاهب الجبرية اربعة والجبر فيه قوي بالنسبة الى الثاني والثالث
دون الاول وهو ظاهر وتذكير الثاني مبني على انه عبارة عن نحو حركة المرتعش للمعتبر حركته قوله ايده الله فانه سيحكم
العباد على افعالهم الخ عدم منعهم نفي استحقاق المدح والذم العقليين دون نفي استحقاق الثواب و
العقاب الاخرويين لانهم التزموا الاول لقولهم بالجبر وبنفي الحسن والقبح العقليين وانكروا الثاني وقالوا انما يلزم

ذلك

ذلك على الجهمية النافين لقدرة العبد وكسبه دوننا والحق ان القول بالجبر ينفي الحسن والقبح العقليين
مستلزم لهما ضرورة وان انكار ذلك مكابرة قوله ايّده الله وان قدرة العبد على فعل مساوقة لاتصافه به مساوقة
المعنى فيه كونهما بحيث لا يتقدم احدهما على الآخر ولا يتخلف عنه كان سابقا سيوقفهما معا وهو اعم من المساواة
الملازمة يعني ان قدرة العبد على الفعل عندهم ليست مساوقة لتمكنه والا يلزم صحة صدوره عنه مع انهم ينكرون
ذلك ولا مساوقة لاتصافه به اي صحة حمله عليها اشتقاقا مطلقا والا يلزم كونه الموقع قادرا على الارتعاش لصحة
اتصافه به بل هي مساوقة لاتصافه به تبعا لداعيه اليه وهذا معنى ما ذكره شارح المقاصد من ان الكسب يجب
وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون اي الفاعل حقا
لاختلاف الاضافات لكون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح
بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليها انتهى ويلزم من ذلك ان لا تتحقق
القدرة على الفعل الا في وقت الفعل لان ذلك الاتصاف لا يكون الا في وقته وان لا تتعلق الا بالفعل فقط لانه لا يتصف
الا به فقط وعلى هذا القياس قدرته على الترك والفرق بين نحو ترك السكون من الماشي ونحو ترك السكون من المرتعش
عندهم ان الاول يجامع لقدرة في العبد غير مؤثرة فيه وعلم تعالى انها تؤثر فيه بدون وجوب سابق لو لم تؤثر فيه قدرة
تعالى بخلاف الثاني وما استدلوا به على ذلك من نحو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى الله خالق كل شيء
وامثالهما لو تم لتم في الترك ايضا لان الحمل الشيء بيانه فان قلت الترك كما سيجيء عبارة عن انتفاء الصدور تبعا
للداعي ولا شك انه محقق في المرتعش فلا محذور في كون قدرته على الترك عندهم مساوقة لاتصافه به تبعا
لداعيه اليه قلت اولا ان معنى انتفاء الصدور تبعا للداعي عندنا على ما سيجيء ان يكون انتفاء الصدور ناشيا عن
ترجيح منه الصدور وبحيث الفاعل لكون داعيه داعيا الى اختياره لا محض انتفاء الوقوع متاخرا عن الداعي ولذا لا
يتصف الصحيح بترك المرض وان كان صحته متاخرا عن داعيه الى الصحة والمحقق في المرتعش هو الثاني دون الاول
وثانيا ان تحقق ذلك في العبد انما يقتضي تحقق اتصافه بالترك لا صحة كونه قدرته مساوقة لهذا الاتصاف كيف
القدرة على الترك لا تتحقق الا مع القدرة على الفعل والاتصاف بالترك لا يجامع الاتصاف بالفعل قوله ايّده الله اصلاح
هو الذي يتبادر من حركة الماشي من حركة المرتعش اشارة الى ان ما قالوه في معنى القدرة وفي معنى الكسب وان الحق انه

ما الحقناه من قولنا وعلم الله تعالى آه لا يبتنى به حركة الماشي عن حركة المرتعش اذ يلزم عليهم ان يكون المرتعش
قادرا على الارتعاش اذا كان له داع الى ذلك كان يراه الناس على هذه الحالة فيرحموه ويعينوه وعلم الله تعالى
انه لو دفع عنه العلة تحرك يده بالاختيار حركة ارتعاشية قوله ايده الله وهو حالة للفاعل بالنسبة الى تأثيره
في الفعل والترك يعني ان ما مر من حقيقة القدرة وهو التمكن معلوم ضرورة انه حالة للفاعل تحصل له بالنظر
الى تأثيره في الفعل والترك اي بها يتأتى منه التأثير فيهما على البدلية ويتفرع على تلك المقدمة امران الاول
ان القدرة الكاسبية غير متصورة اصلا لان القدرة بهذا المعنى لا تتحقق في الفاعل الا بكونه جامعا لجميع
اجزاء العلة التامة للمقدور وحقيقته اصلا والقول بالكسب قول بعدم جامعية العبد لتلك الاجزاء حقيقة
ولا حكما لان الصدور عن الغير بائن عن الصدور عن العبد ورفعا للذي هو جزء من اجزاء العلة التامة ليس
متحققا وللمقصود للجملة الثاني ان تأثير القدرة نفسها غير متصور ان حمل على الحقيقة لان التأثير انما يتأتى
من القادر لا من القدرة وان حمل على المجاز فنقول علامة القدرة الدائرة معها نفيا واثباتا انما هو باتي التأثير لا تحققه
فان اريد بكون قدرة الله تعالى مؤثرة وقدرة العبد غير مؤثرة ان فيه تعالى حالة بها يتأتى منه التأثير بخلاف
العبد فهو اعتراف بنفي قدرة العبد وان اريد به ان فيه تعالى حالة بها يتحقق منه التأثير بخلاف العبد فهو غير
نافع في مقام ادعاء القدرة للعبد وظهر بذلك ان قوله كما لا يتصور ناظر الى قوله وهو حالة للفاعل وقوله
وقوله فالقدرة الكاسبة غير متصورة ناظر الى قوله بالنسبة الى تأثيره في الفعل والترك فالنشر على خلاف ترتيب اللف
قوله ايده الله واما هكذا كان يكون آه توضيحه ان ما لم يتحقق من اجزاء العلة التامة اما واحد او متعدد وعلى
تقدير التعدد اما غير مترتب او مترتب والمراد بالمترتب ان يكون الاول داخلا في اجزاء العلة التامة للثاني
والثاني داخلا في اجزاء العلة التامة للثالث وهكذا فالاستجماع الحكمي على الاول ليس عبارة عن تحقق جميع اجزاء
العلة التامة لما لم يتحقق وكذا ان كان او متعددا وعلى الثالث عبارة عن تحقق جميع اجزاء العلة التامة للاول
وجميع اجزاء العلة التامة للثاني الا الاول وجميع اجزاء العلة التامة للثالث الا الاول والثاني وهكذا وظهر
بذلك معنى الاستجماع الحكمي فيما اذا كان بعض الاجزاء مترتبا وبعضها غير مترتب فان قلت من جملة ما لم يتحقق بعض
من اجزاء العلة ما لا يتصور له علة لكونه واجب التحقق وجوبا ذاتيا كتعلقها بنفسها الى حد خاص ويلزم من ذلك ان

لا يكون

لا يكون تعالى قادراً على شيء من الامور المستقبلة لكون جميعها موقوفة على بقائه تعالى الى حد وخاصة وعدم كونه تعالى مستجمعاً
لعلة بقائه قلت ما لا يتصور له علة من الاجزاء الغير المتحققة داخل في الامور التي لها حقيقة اذ لم يكن المراد بها
الاجزاء المتحققة فقط بل ما لا يحتاج تحققه الى علة وتاثير من الاجزاء سواء كان عدم احتياجها اليها لتحققها او لوجوب
تحققها وجوباً ذاتياً وقد اشير الى ذلك بقاطبته للاستجماع الحكمي المعتبر بالاستجماع الحقيقي للعلة التامة لصدور ما لم
يتحقق بعد الخ فان فيه ايماء الى ان ما لم يتحقق بعد تخصص بما يتصور له علة ويحتاج تحققه الى صدوره عن فاعل
فالمراد بما لم يتحقق بعد ما لم يتحقق بعد من الممكنات كما يظهر مما مرّ في وجه الحاجة الى اعتبار الاذن من قوله اذا كان ممكنا غير
واقع بعد فان قلت يلزم من ذلك ان يكون العباد قادرين على الامور المستقبلة التي تحقق لهم اجزاء عللها ولم يبق جميع
منها الا ما يجب تحققه بالذات وهو مناف لما ذهبتم اليه من عدم تحقق قدرة العبد قبل وقت الفعل بل تلك
الحصادها لم يتحقق من مبادي الامر الاستقبالي فيما يجب تحققه بالذات محال في العباد فانه من مباديه
بقاء الفاعل وبقاء الارض والسماء ونحو ذلك من الممكنات فالقدرة المقتضية لا تتحقق للعبد الا بعد تحقق
علل تلك الممكنات او علل عللها الى ان تنتهي اليه تعالى ثم ان من ذهب الى الجبر ممن ذهب الى هذا المذهب الفلاسفة
وصاحب المواقف من الاشاعرة والمحقق الطوسي وغيره من تبعهم من الامامية وكثير من الفضلاء المعاصرين
المشهورين بالتحقيق مع كون الاخبار الواردة عن اهل البيت عليهم السلام ناطقة بخلافه والعقول الخالية عن
التشكيكات حاكمة ببطلانه فان لزوم الجبر عليه اظهر من ان يخفى ولذا قال الفاضل الدواني في رسالة
خلق الافعال ما حاصله ان اضطرار العبد في افعاله يلزم الحكماء واتباعهم ايضاً لان مبادي افعاله من تصور
الامر الملائم واعتقاد الملائمة وانبعاث الشوق وتعلق الارادة وانبعاث القوة المحركة صادرة عنه تعالى عندهم
وبعد حصولها يجب صدور الفعل عن العبد على مذهبهم انتهى وقد الفخر الرازي والعجب من ابي الحسين انه
زعم ان العلم بتوقف فعل العبد على الداعي ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه
الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجداً للفعل كما هو مذهبنا ثم بالغ في كون العبد موجداً وزاد
على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك انتهى وكون الاعتراف بهاتين المقدمتين مستلزماً للاعتراف
بعدم كون العبد موجداً للفعل مبني على ان موجد ملزوم الشيء موجب لجميع لوازمه العقلية بدون تاثير فيها بالحقيقة

فان تاثير الفاعل في الملزوم كاف في حدوث اللازم ولم يحتج معه الى تاثير وفاعل آخر فاذا كان الداعي صادرا عن الله تعالى
وموجبا لفعل العبد بحيث يستحيل عقلا تخلفه عنه يلزم ان يكون فعل العبد صادرا عنه تعالى ايضا بدون تاثير فيه عليه
قوله ايده الله وجعل العلة التامة عندنا هذا وما مر من قوله لان هذا لا يتحقق في اهل الا بعد استجماع العلة التامة
لاينافي ما مر سابقا عليه من قوله لان القدرة لا يمكن تحققها الا مع استجماع جميع اجزاء العلة التامة لان المراد بالمعية
المعية الزمانية وبالبعدية البعدية بالرتبة واشار بقوله عندنا الى ان القول بمعية القدرة عن العلة التامة مختص
بمن اختار المذهب الرابع لم يذهب اليه احد غيرهم وبقوله عند غيرهم الى ان القول بعينية الداعي للارادة
مختص بابي الحسين واتباعه وان كل من هو غيرهم ذهب الى انها مغايرة للداعي وتابعة له وقل غيرهم ان قولهم
بوجوب الفعل بالنسبة الى القدرة والداعي مناف لما ذهب اليه جمهورهم من تقدم القدرة على وقت الفعل ولما ذهب
اليه بعضهم من عدم تحقق القدرة في وقت الفعل ولما ذهب اليه بعض آخر منهم من تحققها في وقت الفعل مع
كون الفعل واقعا بالقدرة السابقة ولما يحكم به الوجدان الصحيح من تحقق الداعي اي العلم بالنفع المعبر عنه بالارادة
عندهم قبل وقت الفعل فان جميع ذلك يقتضي جواز تخلف الفعل عن القدرة المؤثرة والداعي وهو مناف للحكم
بوجوبه بها وجوبا سابقا والجواب ان الموجب عندهم هو مجموع اجزاء العلة التامة من حيث المجموع او الجزء الاخير
منها وانما اسندوا الوجوب اليها ايذانا بان لهما دخلا في هذا الوجوب ليظهر انه وجوب بالاختيار غير مناف
للاختيار وادرج لفظ البعض ايماء الى ان قولهم نقيض صريح لما قالته الاشاعرة من ان العباد لا يستحقون على شيء من
افعالهم الاختيارية مدحا ولا ذما عقلا فانه نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية وايضا ما يحكم العقل باستحقاق
فاعله للمدح او الذم عقلا انما هو بعض افعالهم الاختيارية لا جميعها فان العقل قد لا يجد في الفعل استحقاق
مدح ولا ذم لما مر من ان العلم ببعض القبح ضروري وببعضه نظري يستقل العقل به وببعضه توقيفي ولا يقتضي
ذلك تحقق المباح العقلي فان المباح العقلي على ما سيجيء ما يجد العقل فيه عدم استحقاق المدح والذم مطلقا
اوان على جميع جهاته لا ما لم يجد العقل فيه استحقاق مدح ولا ذم فلا يقتضي ذلك ان يكونوا قائلين بالمباح
العقلي وبان العباد لا يستحقون به مدحا ولا ذما عقلا كما قد يتوهم قوله ايده الله وانما قال الله في العبد
هذا مختار المحقق الطوسي قدس سره ولا ينافيه ما سيجيء في كلامه من ان الارادة مكتسبة للعبد اذ غاية ما فيه

ان الاكتساب

ان الاكتساب من فعل العبد ولا ينافى ذلك كون المكتسب من فعل الله تعالى نظير ما ذهب اليه بعضهم من ان العلم
النظرى الحاصل عقيب النظر من فعل الله مع كون النظر المولد له من افعالنا الاختيارية وسيجى معنى قولى فى
بيان حقيقة العلم واقسامه فى ذيل قوله فحق ان يكون من فعل العالم به انتهى والحق ان ارادة العبد فعل اختيارى
له وصادرة عنه تبعا لصدور المراد ولذا يتعلق به التكليف ويقع عليه المدح والذم كما سيجى لكن لما كانت من
الامور الانتزاعية ومنتزعة عن المراد بل متحدة معه فى مرتبة صدور المراد منه كما سيجى فى جواب الشك الرابع كان صدورها عن المريد
عين صدور المراد عنه بالمعنى الذى سيجى فلم يكن صدورها عنه محتاجا الى ارادة اخرى وكان الارادة المتعلقة بالمراد متعلقة
بها ايضا وهذا معنى ما اشتهر من ان ارادة الارادة عين الارادة ويندفع به ما قيل من ان الارادة لو كانت فعلا اختياريا
للعبد لكان صدورها عنه بارادة اخرى ويلزم التسلسل فى الارادات واما ما قرره فى معنى فعاله تعالى الا انها كالمرجحات لحصول
له حصول جميع ما يتوقف عليه الفعل والترك وقد كان اكثر ذلك صادرة عنه ولا ينافى ذلك كون المقدور وتلك القدرة
صادرا عن العبد اختيارا كما لا يخفى قوله ايده الله التشنيع المذكور سابقا هو التشنيع بانه اعتراف بنفى استحقاق
للمدح والذم عقلا عن افعال العباد فان العبد كالقلم فى يد الكاتب وكالوتد فى الحائط وخصهم بهذا التشنيع
دون الاشاعرة والجهمية لالتزامهم ذلك دونهم كما مر قوله ايده الله وان القدرة بالمعنى السابق الخ يعنى ان القدرة
بالمعنى السابق الذى يلزم ان لا يحصل الا بعد استجماع العلة التامة للمقدور حقيقتها وحكما نعلم ضرورة انها لا يمكن
ان تتعلق بالفعل الا حين تعلقها بالترك ولذلك عرفوها بكون الفاعل بحيث يصح ان يصدر عنه الفعل والترك
عن الشخص فلو كانت موجبة لما تعلقت به وجوبا سابقا يلزم ان يجب بها الفعل والترك جميعا وهو ممنوع ضرورة
ولا يمنعهم فى المقام قولهم بتقدم القدرة على وقت الفعل فانهم ان ارادوا به التقدم الذاتى فالمفسدة بحالها وان
ارادوا به التقدم الزمانى يلزمهم تخلف معلولين عن العلة التامة لما عرفت ان القدرة لا تحصل الا بعد استجماع العلة
التامة للمقدور ولا يتوهم ان مرادهم بالقدرة هو التمكن من الفعل اذا اريد الفعل والتمكن من الترك اذا اريد الترك و
لذلك عرفوها بكون الشخص بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولا ينتقض ذلك الا وجوب ما اريد من طرفى الفعل
والترك بالارادة وامتناع الطرف الاخر بعدها وهو المراد بقولهم الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار لانا نقول ما سموه قدرة
لم يكن قدرة حقيقة فان ما هو من حقيقة القدرة معنى ضرورى لا يتحقق الا بتحقق التمكن من الطرفين جميعا بمعنى كون

التشخص بحيث ان اراد الفعل فعل مع تمكنه من الترك وان اراد الترك ترك مع تمكنه من الفعل وظاهر ان هذا لا يتحقق
فی الصالامر الا باجتماع لجمیع ما یتوقف علیه الفعل وجمیع ما یتوقف علیه الترك فان قلت فلا یکون القدرة علی الفعل ممتنع
الاجتماع مع القدرة علی الترك کما فی القدرة علی المرکب من المادة والصورة فان تحقق ذلك المرکب موقوف علیهما فما لم
یجمعهما الفاعل لم یکن قادرا علیه واذا اجمعهما صار قادرا علیه للعلم بذکر ولا یلزم جواز ان یتحقق الجزء المادی والصوری
للمرکب بدون تحقق المرکب قلت من الصادر من الفاعل لیس الا المادة والصورة وفاعل المادة فی وقت ایجادها قادر علی
ایجادها ونکما جامع للاجزاء علتها التامة وکذا فاعل الصورة سواء کان هو فاعل المادة او غیره ولیس للمرکب وجود علی حدة
مغایر لوجودهما یحتاج فی وجوده الی موجد یؤثر فیه بالایجاب او بالاختیار فان التركیب اعتبار عقلی فی اجزاء مخصوصة
متقارنة فی الوجود یحصل بالمجموع من حیث المجموع تعین مخصوص فی الذهن به یمتاز عما عداه ولا یحصل به وجود امور
غیر متناهیة لان المرکب من الاثنین موجود ثالث مغایر لهما والمرکب منهما ومن الثالث موجود رابع والمرکب منها
ومن الرابع موجود خامس وهکذا الی ما لا یتناهی وظهر بذلك سقوط ما قال بعض الافاضل فی ابطال جواز تخلف
کل معلول عن علته التامة من انه لو جاز ذلك لجاز تخلف المعلول المرکب عن علته التامة بها ان یتحقق علة تامة للمرکب
ولم یوجد المرکب ولو جاز ذلك لجاز ان یتحقق الجزء المادی والصوری معا للمرکب ولا یتحقق المرکب انتهی وظهر بذلك ایضا
ان الصلوة مثلا عبارة عن مجموع افعال بسیطة مخصوصة مترتبة علی الوجه الذی اعتبره الشارع وبینه وسماه بهذا
الاسم وان المکلف به والصادر عن المکلف انما هو هذه الافعال البسیطة علی الترتیب المعهود لا مجموعها من حیث
المجموع اذ لیس هذا المجموع فعلا مغایرا لتلك الافعال لیکون له صدور مغایر لصدورها ویحتاج فی صدوره الی تاثیر
مغایر للتاثیر فیها قوله ایك انه لکنه قوی بالنسبة الی ذلك لشارکتها جمیعا فی ادعاء اسم القدرة بدون حقیقتها
للعبد ومفارقتها فی ادعاء الثانی ان الفعل لو صدر عن العبد لکان صدوره بدون وجوب سابق وادعاء
الثالث انه صادر عنه بالوجوب السابق وظاهر ان الاصل النفی اختیارا واضعف فی الجبر من المعزولة
التحقیق علی سبیل الوجوب السابق قوله ایده الله فی انفصالهم عنا مرهما القول بتقدم القدرة علی وقت الفعل
والترك المستلزم للاستقلال بالقدرة علیهما والقول بان مقصود العباد لیس بحیث انشاء ان وقع وان لم
یشاء لم یقع بل هم مستطیعون لکل من الفعل والترك حین قدرتهم علیه کما سیجیء وما ذکره المحقق الطوسی فی

بعض

بعض رسائله من ان افعاله معينة تعالى وقضائه وقدره لا يفيد انكار الانفصال الثاني فانه شاركهم في نفي مشية المعاصي
في نفسها و وجوب كل لطف ناجع عليه تعالى وهو مستلزم للانفصال الثاني كما سيتضح انشاء الله تعالى ثم ايده اتفقوا من
الدلايل الخ هذا ابطال للمذاهب الثلثة عموما بعد ما ابطل كلا منها خصوصا واشار بعض البعضية الى ان من الدلايل
على بطلانها لزوم بطلان المدح والذم والثواب والعقاب والوعد والوعيد ونحو ذلك لكنهم راموا دفعه بتشكيكات
ركيكة وتاويلات سخيفة فبعضهم قال لا ينسب اليه تعالى ظلم في تخصيص بعض بالثواب واخر بالعقاب بل لانه تعالى لا يسئل
عما يفعل وبعضهم قال الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فلا ينافي المدح والذم ونحوهما فلكونه ظاهر الفساد لا
يجري فيه هذه التشكيكات ويكون ارتكاب امثالها فيه مكابرة صريحة وهو انه يلزم من ذلك بطلان معنى التوبة
والندم اذ ليس معنى الندم ما يشتمل التحزن على فعل غيرك سواء كنت منه بحيث لو لم يمنعك مانع لفعلته بيدك
او لم تكن كذلك ولا ما يشتمل التحزن على فعلك الصادر عنك بلا اختيار منك والا يلزم ان يكون تحزنك على قتل من
اردت قتله وقدرت عليه ولكنه قتل بيد غيرك وعلى موت من قتلته بدون اختيار منك ندما ومعلوم
ضرورة ان شيئا منها لا يسمى ندما لنا الندم هو تحزن المتحزن على احداث ما احدثه مع قدرته على احداث ضده بدله
بحيث يصح ان يلوم نفسه ويقول لم فعلت كذا مع كنت متمكنا من ان لا افعله ومعنى التوبة هو معنى الندم
اذا وقع مقرونا بنية القربة وعزم عدم العود اليه في الاستقبال فان قلت قد يتحزن البعيد من عرفات في
يوم عرفة على ترك الوقوف بها في هذا اليوم وهو ندامة على ما لم يصدر عنه اختيارا قلت انما يكون ذلك ندامة حقيقة
اذا كان تحزنا على ما صدر عنه اختيارا من الاسباب المستلزمة لذلك الترك واما التحزن على نفس الترك فلا يكون
ندامة الا بضرب من المجاز ومن هذا القبيل التحزن على السهو والنسيان ونحوهما مما ليس اختياريا لكن له اسباب
اختيارية مستلزمة له ثم تلخيص الدليل انه يلزم على تقدير حقية شيء من المذاهب الثلثة ان لا يكون لمفهوم
التوبة والندم مصداق اصلا مع انا نعلم ضرورة ان لهما مصداقا وانهما مما امر الله بهما وانه تعالى لا يامر بالمفهوم الخالي
عن المصداق فالمراد بالتصور والتعقل تجويز العقل وبالتوبة والندم مفهومهما وبالمعنى المحصل مصداقهما قوله على
بنائية والتقريب في قوله او من فعله لا باختياره اشارة الى ان المبادي الموجبة لفعل العبد وجوبا سابقا على
زعم اهل المذهب الثالث اما ان يكون مبادي لفعله الاول واما ان يكون مبادي لباقي افعاله فعلى الاول لابد

قال بالكسب وبان الفعل المكسوب يجري فيه ذلك وبعضهم [illegible]

ان يكون تلك المبادى من فعل غيره فلا بد ان يكون الفعل الواجب بسببها صادرا منه لا باختياره فلا يتصور
الذم عليه وعلى الثانى يحتمل ان يكون بعض تلك المبادى من فعل نفسه ولكن لا بد ان لا يكون باختياره لوجوب
الانتهاء الى فعل الاول الذى ليس باختياره كما سيجئ فلا يكون الفعل الواجب بسببها ايضا صادرا عنه باختياره فلا
يتصور الذم عليه ايضا قوله ايده الله فان قيل للاشاعرة الخ هذا منع لقوله لا يتصور الذم احد على فعل الغير ويمكن
تقريب المنع من قبل الاشاعرة بثلثة اوجه اولها ما قرره المحشى سلمه الله وهو انه يجوز ان يكون الذم هنا على فعل
غيرنا المكسوب لنا لكونه تابعا لفعلنا التقديرى الاختيارى فانه تعالى انما فعله لعلمه بانه لو لم يفعله لفعلنا باختيارنا
ولو علم انه لو لم يفعله لم نفعله باختيارنا لم يفعله الثانى انه يجوز ان يكون الذم هنا على فعلنا التقديرى لا على فعل
غيرنا الثالث انه يجوز ان يكون الذم هنا معقولا لكونه فعلا لفاعل الفعل المذموم عليه ومكسوبا لنا والروايتان
دليل سمعى على نقيض للمقدمة الممنوعة اورده المانع لتقوية المنع ويتحمل ان تكون تطبيرا للوجهين الاولين بان
يقال انما تدل على صحة ترتب العقاب الدائم على الكفر الدائم التقديرى الغير المكسوب وظاهر انه اذا صح ذلك صح
ترتب الذم على المعصية المكسوب الذى هو فعل غيرنا وعلى المعصية التقديرى الذى هو فعلنا تقديرا بطريق الاولى لثبوت
القدرة فيهما دون الاول وظهر بذلك وجه قوله تطبيرا لما روى حيث لم يقل مثل ما روى فيكون تقرير المنع من قبل
ابى الحسين واتباعه بان يقال يجوز ان يكون الذم على فعلنا الواجب بالوجوب السابق لكونه موجبا لقدرتنا وارادتنا
وان كان من فعل الله تعالى او لكون بعض مباديه واقعا بقدرتنا واختيارنا فيمنع المقدمة الممنوعة قوله ولا على فعل نفسه
الخ وجواب الكل ان كل ذى فهم وان كان فهمه قاصرا اذا رجع الى وجدانه وتصور معنى الذم وهو تحزن المتحزن
على احداث ما احدثه مع قدرته على احداث ضده بدله كما مر يجد ان الذم على فعل الغير باى وجه كان غير معقول وكذا
على الفعل الغير الواقع وكذا على الفعل الواقع بدون اختيار سواء كان مجبورا فى احداث مباديها ومختارا فيه فان
الذم ح انما هو على احداث تلك المبادى الاختيارية كما مر وبجلالته تعالى مطلقا فيجد ان تجويز هذه الاحتمالات محال م
مكابرة صريحة وللاشارة الى ما ذكرنا اكتفى سلمه الله فى الجواب باعادة ذكر المقدمة الممنوعة فقال واما الذم فلا يتصور
اصلا قوله ايده الله قلت غاية ما يتصور الخ اى غاية ما يمكن ان يتوهم من ملاحظة ما قالته الاشاعرة
مع انه تعالى علم انه لو لم يجعل قدرتنا تاثيرة قدرته تعالى لفعلناه اختيارا او من ملاحظة نظيره المروى انما هو القول

بالحسن او القبح العقليين اى القول بان بعض الافعال المكسوبة حسن عقلا وبعضها قبيح عقلا ولم يذهب اليه الاشاعرة
مع انه الانسب بحالهم لكونه اقل مكابرة مما التزموه من انكار قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فكان هذا الانكار
لجام لهم يمنعهم عن الذهاب اليه واما الذم على الفعل المكسوب فملاحظة ما قالته الاشاعرة والنظر المروى لا
تنفع فيه اصلا ولا تقربه من وهم قطعا وظهر بذلك انه يرد على الاشاعرة فى القول بالكسب انه يلزم ح ان لا
يستحق العباد على شىء من افعالهم التحسين والتثريب من العقلاء فضلا عن الثواب والعقاب من الله تعالى
وليس لهم ان يقولوا انهم انما استحقوا منهم التحسين والتثريب على الفعل المكسوب لكونه مكسوبا لهم ولا ان
يقولوا سلمنا عدم صحة ذلك لكن ندعى انا نستحقهما على وصف من اوصافنا هو كوننا بحيث علم الله تعالى انه لو لم
يجامع قدرتنا تاثير قدرته تعالى لفعلناه بقدرتنا واختيارنا البتة او كوننا ناوين له قادرين عليه بناء على ما روى
من تجويز ترتب العقاب الدائم على نية الكفر الدائم وذلك لما عرفت من ان شيئا من القولين لا ينفع الا بالاعتراف
بالحسن والقبح العقليين وهم ينكرون ذلك ومع ذلك يكون اول القولين مكابرة ويرد على ثانيهما انه لا يصح تحسينكم
وتثريبكم على شىء من هذه الاوصاف اما اذا لم يكن اتصافكم بها مقارنا لقدرتكم فظاهر لانه من قبيل تحسين
اللؤلؤ على الصفاء وتثريب النار على الاحراق واما اذا كان مقارنا لها فلانه فعل مكسوب ايضا وقد سلمتم عدم صحة
التحسين والتثريب عليه وايضا لو سلمنا صحة ذلك فلا يضرنا اذ يدل على بطلان مذهبكم ان لوم الزانى مثلا على فعل
الزنا امر معقول غير قابل للشك فلا بد ان يكون الزانى فاعلا لذلك الفعل ومؤثرا فيه بقدرته واختياره والا لم يكن
ذلك امرا معقولا ودعوى ان اللوم على الفعل فى الحقيقة لوم على هذا الوصف لا على ذلك الفعل مخالف للبديهة
غير مسموع قوله ايده الله والرواية خبر واحد مدلول الرواية على ما فهمه المانع صحة ترتب العقاب على الكفر التقديرى
مطلقا وهذا وان لم يكن دالا على مقصود المانع وهو صحة ترتب التوبيخ والذم على الكفر المكسوب والكفر التقديرى كما
عرفت لكن لما كان دالا على صحة ترتب المدح والذم والثواب والعقاب عليها وكان منافيا لمقتضى العقل ومكابرة
كما مر دفعه سلمه الله بثلثة وجوه فاولا قدح فى الرواية بانها خبر واحد لا يصح التمسك بها فى العقليات وثانيا بعد تسليمه
منع كون مدلولها صحة ترتب العقاب على الكفر التقديرى مستندا بجواز ان يكون مدلولها صحة ترتب العقاب على
الكفر والنية التحقيقيين وبعد تسليم منع كون مدلولها صحة ترتب العقاب على الكفر التقديرى مطلقا مستندا

مستندًا بجواز ان يكون مدلولها مجرد ترتب العقاب على كفر تقديري يكون لازمًا تقديرًا الفعل تحقيقيًا اختياري وستتضح جميع ذلك

قوله يدّه الله في مثل مدة عمره مثلًا اى مدة عمره التى كانت بعد بلوغه حد التكليف وانما قال مثلًا لجواز ان يكون المكلف

مؤمنًا فى اوايل تلك المدة ويصير كافرًا بعد ذلك فالعقاب الذى يستحقه لكفره التحقيقي ليس فى مثل مدة عمره بل فى مثل مدة

كفره التى هى اقل من مدة عمره والرواية التى فى باب النية رواها ابو هاشم قال قال ابو عبد الله ع انما خلد اهل النار فى

النار لان نياتهم كانت فى الدنيا ان لو بقوا فيها ان يعصوا الله عز وجل ابدا وانما خلد اهل الجنة فى الجنة لان نياتهم كانت

فى الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله ابدًا فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء ثم تلا قوله تعالى كل يعمل على شاكلته قال

على نيته اى كل من المؤمن والكافر المذكورين فى سابق الاية يعمل على طبق نيته الطيبة او الخبيثة المناسبة له فى

الطيب والخبث وانما يخلد لان نيته من التصميم بحيث لو دام فى الدنيا دامت معه ودام عمله عليها ولا ينافيها امثال

ما روى فى كتاب الاحتجاج من انه تعالى قال لنبيه حين اسرى به وكانت الامم السابقة اذا هم احدهم بسيئة فلم يعملها

لم تكتب عليه وان عملها كتب عليه سيئة وان امتك اذا هم احدهم بسيئة ثم لم يعملها يكتب له حسنة اذ يحتمل ان يكون

نية الكفر اشد من نية السيئة او تكون النية نفسها اشد من الهم فيكتب الاولان دون الاخيرين او يقال المقصود

بالرواية الثانية ان السيئة المنوية لم تكتب عليه وان كتب عليه ما يستحقه بنفس النية او يقال انها مخصصة بصورة علم الله

انه لا يعملها ان مكن منها ويؤيد ذلك قوله يكتب له حسنة فان كتابة الحسنة انما يصح اذ لم يعملها مع تمكنه من ان يعملها

وقول المكلف فى ضمن بيان الخ توضيح لحمل الرواية على ان المقصود بها بيان ان استحقاق العقاب الدائم هنا للكفر والنية التحقيقيين

بان هذا المقصود وان لم يبين فيها صريحًا لكنه مبين فى ضمن بيان ما هو شرط له او كالشرط والمراد بالشرط ما يتوقف عليه

تاثير السبب فى مسببه وكون علمه تعالى بعدم الخير فيه حتى بتطويل العمر شرطا لهذا الاستحقاق مبنى على ان يكون اقتضاء هذه

النية لهذا الاستحقاق موقوفا على هذا العلم نفسه وكونه كالشرط مبنى على ان يكون شرط اقتضائها له كون النادى فى

نفس الامر بحيث لا يؤمن وان بقى بقاء الدهر ويكون هذا العلم شبيها به باعتبار كونه كاشفا عنه دائرًا معه نفيًا واثباتًا

وفائدة هذا القيد ان هذه النية على اطلاقها لا يكون مقتضية لاستحقاق النادى للعقاب الدائم لجواز ان تزول عنه فى وقت

اخر ويختم له بالايمان بل المقتضى له هذه النية مقرونة باحد هذين التقديرين وعلى التقديرين لم يكن للشرط ولا لما هو

كالشرط تاثير فى ذلك الاستحقاق اصلا فلا يلزم جبر كما قد يتوهم وتوهم بعض الفضلاء ان ما كان شرطا للتاثير يكون فى شىء

لابد

كانت

الفاضل [illegible] محمد [illegible] رحمه الله

لابد ان يكون لانضمامه الى الشئ الاول دخل وتاثير في حصول الشئ الثاني نقول هنا ان ما ذكره من الاشتراط محل نظر اذ لا يخفى
ان ما لا يستحق به العقاب لا يكون انضمامه الى شئ اخر سببا لحصول الاستحقاق او الزيادة وقال في اخر مبحث شكر
الداعي الموجب بعد تصحيح ان الاختيار لما كان غير مقدور للعبد لا يستحق الذم عليه نفسه ولا على الفعل لاجله بان يكون
هو جهة استحقاق الذم وان ذلك لا ينافي كونه مصححا لكون اصل الفعل مما يستحق عليه الذم اى لو حصل معه جهة فيه انه
يظهر من ذلك ان ما لا يستحق عليه الذم لا يكون محققا لاستحقاق الذم وان جاز ان يكون مصححا له فما ذكره في
اوايل المقدمة الثانية من تجويز كون علمه تعالى بكفر الكفار لو بقوا في الدنيا دائما شرطا لاستحقاقهم الخلود في النار
لينتهم التحقيقية مبنى على الخلط اى خلط المصحح بالمحقق وقد عرفت بما نبهت عليه ان الشرط هنا مصحح للاستحقاق
لا محقق له وبه يظهر سقوط توهم وانتفاء خطره فتدبر ثم المراد بالخير المنفي اصلا الايمان اللازم لاستحقاق الخلود وهو
ايمان من يختم له به سواء تخلل خلاله كفر ام لا فان ايمان من يختم له بالكفر غير داخل لذلك لا استحقاق كما يدل عليه
امثال قوله تعالى في سورة البقرة ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين
خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب الاية ويتلخص من مجموع ذلك ان كل من يموت على الكفر فهو ممن يعلم الله تعالى انه لا خير
فيه اصلا حتى بتطويل العمر ابدا وان كل من علم تعالى فيه خيرا بتطويل العمر فلا بد ان يختم له بالايمان والخير في قوله كما
يؤيد ما في قوله ما هو شرط اولا ان يعلم لا للاشتراط المذكور ولا للجواب الموهوم من قوله ويمكن ان يقال الخ
فالمقصود بيان ان الاية تدل على انه تعالى عالم بانه لا خير فيمن ختم له بالكفر اصلا حتى بتطويل العمر ابدا اذ تدل
صريحا على انه تعالى عالم بانهم بعد ما عاينوا الوان العذاب وادركوا اليم العقاب لو ردوا الى الدنيا لاشتغلوا فيها
بالمعاصي وارتكاب المنهيات ويفهم منه كناية انه عالم بانهم لو مكثوا في الدنيا مدة كثيرة لاشتغلوا في تلك المدة بالمعاصي
ولا خير فيهم ابدا وان كانوا ناسين للوعيدات والتشديدات ولما جعلناه مؤيدا لاحتمال اختصاص يحتمل ان يكون خاصا
من الكفار قوله ايده الله في الحاشية ما يستلزمه تقديرا اى يستلزمه على تقدير عدم المانع وليس المراد به الاستلزام
العقلي بمعنى ان يكون صدوره عن المختار اعني العبد ممتنع الانفكاك عقلا عن صدور ما التزم عنه لو لم يمنع عن صدوره
مانع من موت او مرض او نحوهما كاستلزام ترك سفر الحج لترك الحج ممن يعد من مكة بفوات اللازم ثم يكون موجب الصدور
عن العبد وجوبا سابقا على تقدير عدم المانع وان كان الملزوم صادرا عنه اختيارا وقد عرفت ان المدح والذم

ذلك مخصوصا بالمؤمنين كما هو ظاهر لفظ الاية كتبت
مثوبات الكفار دون مثوبات المؤمنين ويحتمل
ان يكون م

والثواب والعقاب والذم والتوبيخ انما هو على الملزوم حقيقة لا على اللازم بل المراد به الاستلزام العلمي بمعنى كون عمل

اختياري للعبد بحيث يعلم تعالى انه مع صدوره عنه يصدر عنه اختيارا عمل آخر لو لم يمنع عنه مانع كاستلزام ايمان

المؤمن لان يصدر عنه في المستقبل ما كان مداوما عليه من الاعمال الصالحة فعلى تقدير عدم المانع يجب صدور

الثاني بصدور الاول وجوبا لاحقا ويكون الاستلزام تحقيقيا وعلى تقدير وجوده يتخلف عنه ويكون الاستلزام

تقديريا فح يكون الغير الصادر عنه في حكم الصادر عنه اختيارا حقيقة في صحة ترتب المدح والذم والثواب

والعقاب عليه وبذلك يتأتى زعم الحمل المكسوب على ما قالته الاشاعرة اذ لو سلم ان قدرة العبد عليه مستلزم له

تقديرا فلا تتم التمامية افعاله التحقيقية الاختيارية كيف واهل الكسب ينكرون ان يكون للعبد فعل تحقيقي

وحمل الحديث على هذا المعنى لا يخلو عن بعد ولذا لم يذكره سلمه الله في شرح الكافي بل قال فيه ان قوله ما كان يعمل

يحتمل ان يكون عبارة عن ذلك الحمل مطلقا وان يكون عبارة عنه بشرط ان يعلم الله تعالى صدوره عنه لولا حدوث

المانع ولبعد هذا الحمل ايضا بذكر نظير وقد نظيره ناظم برتبه لما يفهم من الحديث من عدم الفرق في

استحقاق العقاب بين العصيان التحقيقي الملزوم والعصيان التقديري اللازم له ولم يقل مثله لان القطع

ليس مثل العصيان فان العصيان فعل العبد والقطع فعل الله تعالى الذي جرت عادته بخلقه عقيب ضرب العبد بالسيف

نعم عقاب ضارب السيف انما هو لاجل كونه مستتبعا لقطع عنق المظلوم وازالة حيوته باجراء العادة ولذا

لو ضرب به شيئا آخر لم يعاقب عليه والمقصود بيان ان لا فرق في استحقاق العقاب بين العصيان

التقديري والعصيان التحقيقي كما لا فرق فيه بين الضرب المستتبع للقطع التقديري والضرب المستتبع للقطع

التحقيقي ثم لا تقتضي ذلك صحة الملاق القاتل عليهما ولا صحة الاقتصاص منهما من غير فرق لجواز مخالفة

الاحكام الدنيوية للاحكام الاخروية قوله ايده الله الرابع مذهب الامامية وسط بين المذاهب الثلثة

الجبرية ومذهب المفوضة القدرية رعاية لتوسطه بينهما في الواقع والمحققين اما صفة موضحة للامامية

فيكون مشعرا بان من خالف منهم هذا المذهب ليس منهم حقيقة واما صفة مقيدة فيكون مشعرا بان من

اختار المذهب الثالث منهم تبدل اعتقاد اثارهم عليهم ثم قوله صادرة منهم بقدرتهم رد على المذهبين

الاولين وكذا قوله يستحقون وقاية ادراج لفظ البعض ثمة في توضيح مذهب الحكيم وقوله غير واجبة رد على

مذهب الامامية

المذهب

لث

المذهب الثالث وقوله وان القدرة الخ رد على المذاهب الثلثة الاول وقوله وان العباد ليسوا الخ رد على المذهب الثالث
والخامس وكذا قوله وانه العباد لا يصدر وقوله وفي مقدوره تعالى الخ وما قد حقيقيه ذلك هو ائمة اهل البيت عليهم السلم
مع موافقة العقل السليم الخالي عن التشكيكات لكما سيظهر من تضاعيف كلام المحشي سلمه الله في ابطال الشكوك
الجمة وابطال شكوك المعتزلة قوله ايده الله وانها غير واجبة بالنسبة الى الآلة والداعي ونحوهما الخ اي لا كما
يقوله ابو الحسين ومن تبعه من انها واجبة بالنسبة الى القدرة مع الداعي وانما فعل التقصير في العبد كما مر في تحرير مذهبه
قوله ايده الله وان القدرة على الفعل الخ اراد به ان القدرة على الفعل والقدرة على الترك حصتان متغايرتان لمفهوم
القدرة لا تحصل شيء منهما الا مع تحصل الآخر لان القدرة على الفعل هي نفس القدرة على الترك كما يقوله الاشاعرة والمعتزلة
ووجهه ان القدرة عندنا مفهوم اعتباري ذات حصص تحصل حصصها بالاضافة الى المقدورات وتتغاير بتغايرها

واما عندهم فصفة حقيقية لها فردية الى رتعلق بامور متعددة من غير ان تتغاير بتغايرها

فان قلت من جملة ما يتوقف عليه الفعل الاختياري القصد والعزم الجازم فان ما صدر من فاعل بدون القصد
لا يكون اختياريا له ومعلوم ان قصد الفعل وقصد الترك لا يجتمعان في وقت واحد فلا يمكن اجتماع جميع اجزاء
العلة لاحد الطرفين الا مع فقد شيء من اجزاء علة الطرف الآخر فالقدرة على الفعل لا تتحقق الا مع فقد القدرة
على الترك اذ لا يمكن تحقق القدرة الا مع اجتماع جميع اجزاء العلة التامة للمقدور قلت سيجيء في جواب الشك الخامس
ان قصد الفعل ليس من اجزاء علته التامة لانه فعل اختياري للعبد لتعلق التكليف به كما سيجيء في بحث الواجب
المطلق فلو كان من اجزاء العلة لكل فعل اختياري للعبد يلزم ان يتعلق بقصد ورده فقصد آخر وهكذا ويلزم الدور
او التسلسل ولذا لم يتحقق فيه تما قصد وميل جازم مع كونه مصدر الافعال الاختيارية ولو سلم فنقول الاجتماع
الذي تحقق شرط في تحقق القدرة اعم من الحقيقي والحكمي كما صرح به سابقا وقصد الترك وان لم يجتمع مع قصد الفعل
لكن لما كان من الافعال الاختيارية للعبد كان العبد متمكنا من احداث كل منهما بدلا من الآخر حين احداث
الآخر فكل طرف لم يتعلق به قصد يتحقق فيه الاجتماع الحكمي وان لم يتحقق فيه الاجتماع حقيقة فعدم
تحقق القصد في طرف لا ينافي تحقق القدرة فيه قوله ايده الله فقد ثبت واستطاعتهم الفاء للتفريع وتفريع
عدم تحقق القدرة قبل وقت الفعل والترك على عدم كون العباد قادرين بالاستقلال على شيء منهما مبني على ملاحظة
من ان القول بتقدم القدرة على وقتها مستلزم للقول بالاستقلال فان رفع اللازم مستلزم لرفع الملزوم وكذا تفريع

عدم تحقق الاستطاعة قبل وقتها عليه فان الاستطاعة على ما يجيء هي الوسعة في القدرة فلا يحصل الا بعد حصول
القدرة قوله ايده الله لا يتخلف عنه الضمير المجرور راجع الى كلام القائل فاستطاعتهم للتفريع وتفريع عدم تعلق
الاستطاعة الا بالواقع من الفعل والترك على عدم تخلف ما تعلقت به المشية واخراجها عن المشية واخراجها
مبني على ان الوسعة في القدرة التي يجيء انها من معاني الاستطاعة انما تحصل للفاعل بانضمام مشية احد طرفي المقدور
وارادته وقصده وقضائه الى قدرته عليه دون قدرته على الطرف الاخر فيصير قدرته على ذلك الطرف بسبب ذلك
الانضمام اوسع من قدرته على الطرف الاخر وسيجيء في توضيح مفهوم الاستطاعة ما يدل على انها لا تتعلق الا
بالواقع من الفعل والترك ثم انه قد يورد على قول المحشي سلمه الله فاستطاعتهم لا تتعلق الا بالواقع اي ان عدم
تعلق الاستطاعة الا بالواقع من طرفي الفعل والترك مناف لما مر منه سلمه الله ان القدرة على الفعل لا
تكون الا مع القدرة على الترك وبالعكس فان التلازم بين القدرتين مستلزم للتلازم بين الاستطاعتين
بيان ذلك ان الاستطاعة على ما سيعرف ملزومة للقدرة والقدرة لازمة لها فلو كانت القدرة على الفعل
والقدرة على الترك متلازمتين على ما قرره سلمه الله لكان نقيضاهما ايضا كذلك والا يلزم جواز وجود
احد النقيضين بدون الاخر وهو هادم للتلازم بين الاصليين هف واذا كان النقيضان متلازمين
يلزم ان يكون نقيضا الاستطاعة للفعل والاستطاعة للترك ايضا متلازمين لان نقيضي القدرة على
الفعل والقدرة على الترك ملزومان لنقيضي الاستطاعة للفعل والاستطاعة للترك وتلازم الملزومين يستلزم
تلازم اللازمين اما الاول فظ واما الثاني فلانه لو جاز تحقق احد اللازمين بدون الاخر يلزم جواز تحقق
احد الملزومين بدون لازمه وهو ح واذا كان نقيضا الاستطاعتين متلازمين كانت الاستطاعتان
ايضا متلازمتين والا يلزم جواز تحقق احد الاستطاعتين بدون الاخر وهو هادم للتلازم بين النقيضين هف
ويجاب اولا بالنقض بان يقال لو تم ذلك يلزم ان يكون التلازم بين الامكان الذاتي للفعل والامكان الذاتي
للترك مستلزما للتلازم بين وقوع الفعل ووقوع الترك والتالي بط فان التلازم بين الامكانين
حق ضرورة والتلازم بين الوقوعين بط ضرورة واستلزام الحق للباطل باطل ضرورة واما الملازمة فلانا نقرره
هكذا التلازم بين الامكانين مستلزم للتلازم بين نقيضيهما والتلازم بين نقيضيهما مستلزم للتلازم

المورد ميرزا حسن رحمه الله

بين

فالتلازم بين الامكانين مستلزم للتلازم بين الوقوعين ح

بين نقيضي الوقوعيين والتلازم بين نقيضي الوقوعيين مستلزم للتلازم بين الوقوعيين ونستدل على كل من المقدمات الثلث بنظير ما استدل الخصم به على نظيرها وثانيا بالحل بان يقال ان اريد باللازمين في قولكم تلازم الملزومين مستلزم للتلازم بين اللازمين اللازمان المساويان لملزوميهما فمسلم ولا يتم التقريب اذ نقيضا الاستطاعتين اللازمات لنقيضي القدرتين لم يكونا مساويين لملزوميهما وان اريد بهما ما يعم ذلك فمم قولكم لو جاز الى آخره قلنا يجوز تحقق احد اللازمين بدون الملزومين وبدون اللازم الآخر فيما اذا كان اللازم اعم من ملزومه تحقيقا لمعنى العموم ولا يلزم ح وجود احد الملزومين بدون لازمه فان الملزومين المتلازمين ح منتفيان معا وتحقيق ان للشبهة تقريرا آخر اقوى مما مر وهو ان عدم تعلق الاستطاعة الا بالواقع من الطرفين مناف لما مر من ان القدرة على الفعل لا تكون الا مع القدرة على الترك وبالعكس فان الاول مستلزم لتنافي عدمي الاستطاعتين والثاني مستلزم لعدم تنافيهما اما الاول فلان عدم تعلق الاستطاعة الا بالواقع من الطرفين مستلزم لتنافي الاستطاعتين وهو مستلزم لتنافي عدميهما فان عدم الاستطاعة لاحد طرفي المقدور انما يكون بتعلق المشية بالطرف الآخر وتعلق المشية بالطرف الآخر مستلزم لعدم تعلقها بالطرف الاول وهو معنى استطاعة الطرف الآخر وعدم الاستطاعة لاحد الطرفين لا يكون الا مع استطاعة الطرف الآخر وهو معنى تنافي عدمي الاستطاعتين واما الثاني فلان التلازم بين القدرتين مستلزم لعدم تنافيهما وهو مستلزم لعدم تنافي عدميهما اذ لو تنافيا لجاز عدم احدهما بدون عدم الآخر وذلك هادم للتلازم بينهما فعدم تنافي عدميهما مستلزم لعدم تنافي عدمي الاستطاعتين لان عدمي القدرتين ملزومان لعدمي الاستطاعتين وعدم تنافي الملزومين مستلزم لعدم تنافي لازميهما واجيب عنه بانه ان اراد بتنافي عدمي الاستطاعتين عدم اجتماعهما في طرفين تحققا فيهما مطلقا اي سواء كانا مقدورين او غير مقدورين فهو غير لازم من عدم تعلق الاستطاعة الا بالواقع من الطرفين فان المراد بالطرفين هنا الطرفان المقدوران وان اراد به عدم اجتماعهما في طرفين مقدورين فهو غير مناف لما اعتقد لزومه من تلازم القدرتين اذ غاية ما يلزم منه عدم تنافي عدمي الاستطاعتين بمعنى جواز اجتماعهما في طرفين غير مقدورين ويمكن الجواب عنه بوجه آخر وهو ان اللازم لعدم تعلق الاستطاعة الا بالواقع من طرفي المقدور انما هو تنافي عدمي الاستطاعتين جمعا

بمعنى عدم جواز اجتماعهما في طرفين مقدوريه وهو غير مناف لما يلزم من تلازم القدرتين المتعلقتين بطرفي مقدوري
اذ غاية ما يلزم منه عدم تنافي القدرتين بمعنى جواز اجتماعهما لا جواز انتفاعهما فانه مناف لعموم مقدورية الطرفين
وذلك مستلزم لعدم تنافي عدميهما رفعا بمعنى جواز ارتفاع العدمين لا جواز اجتماعهما لا تنافي لذلك الفرض
ايضا وح فلا يلزم منه عدم تنافي علمها الاستطاعتين جمعا ولا رفعا اذ لا يلزم من جواز ارتفاع الملزومين
جواز اجتماع لازميهما ولا جواز ارتفاعهما لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم وتنوع الملزومات المتلازمات مع احد اجتماع
اللازمين بدون اللازم الاخر تحقيقا لمعنى العموم قوله ايده الله فلا يجب عليه كل لطف ناجع الناجع النافع والمرجح
المزيل والمراد باللطفات ما يصدر عنه تعالى بالنسبة الى العبد ما يقربه الى الطاعة او يبعده عن المعصية بدون الجاء فان
كان مما لا يزاح علة المكلف الا به كالانذار ونحوه كان مزيحا ولا خلاف في وجوبه عليه تعالى بالنسبة الى عامة المكلفين
وان كان مما يزاح علة المكلف بدونه فان كان غير نافع بان يعلم تعالى انه لا ينفع ولا يؤثر في المكلف كان غير
نافع ولا خلاف في نفي وجوبه عليه تعالى وان كان نافعا كان ناجعا وفيه النزاع بيننا وبين المعتزلة فهل هو واجب عليه تعالى
ام لا ويسمى ذلك توفيقا ان كان مفضيا الى الطاعة وعصمة ان كان مفضيا الى ترك المعصية وقد يطلق كل
من التوفيق والعصمة على القدر المشترك بين القسمين واللطف المزيح قد يكون مفضيا الى اختيار فعل الطاعة او ترك
المعصية وقد يكون مفضيا الى الاختيار خلافهما واللطف الناجع لا ثبات يصح معها التكليف لا عتبار الاختيار فيه لكن قد
يكون هو مزيلا للعذر وقد لا يكون فبينهما عموم وخصوص من وجه ثم الفاء في قوله فلا يجب للتفريع والمقصود انه
يتفرع على ما عرفت انه لا يجب عليه تعالى كل لطف ناجع والا لكان تعالى في حق الكافر تاركا للواجب ومستحقا للذم عند العقلاء
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وادلتهم على وجوب كل لطف ناجع مع اجوبتها يجيء في ذيل ابطال مذهب المعتزلة بعد
الفراغ من اجوبة الشكوك الخمسة ومما يدل على تركه تعالى اللطف الناجع بعباده ما روي في اخر ابواب كتاب التوحيد
من الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله عز وجل اذا اراد بعبد خيرا نكت في قلبه نكتة من نور وفتح مسامع قلبه ووكل به ملكا
يسدده واذا اراد بعبد سوءا نكت في قلبه نكتة سوداء وسد مسامع قلبه ووكل به شيطانا يضله قوله ايده الله والمراد
بوقت الفعل الى آخره اراد به بيان ان ليس المراد بوقت الفعل الذي هو وقت القدرة الوقت الذي يقع فيه الفعل كما هو
مراد الاشاعرة في قولهم القدرة تكون عند وقت الفعل ومراد المعتزلة في قولهم القدرة تكون قبل وقت الفعل والا يلزم ان لا تكون

القدرة

القدرة على الفعل مع القدرة على الترك وان لا يكون الكافر المستمر على الكفر قادرا على الايمان اصلا ولا الوقت الذي يصح
وقوع الفعل فيه مطلقا سواء كان وقوعه بالقدرة او بدونها والا يلزم ان لا يصح الحكم بكونه وقت القدرة مطلقا بل
المراد به الوقت الذي يصح وقوع الفعل فيه باعتبار كونه مقدورا فيه بحصة من القدرة تحصل بالاضافة اليه
فقوله باعتبار وقوعه فيه يعني باعتبار صحة وقوعه فيه وقوله سواء كان تعميم لقوله او لم يكن وحاصل المرام
ان المكلف في كل وقت من اوقات تكليفه بما كلف به قادر بحصة من القدرة على ادائه في هذا الوقت وبحصة
اخرى منها على ادائه فيما بعد ذلك فيه فيصح في هذا الوقت تكليفه باحد من طرفي الفعل والترك فان فعل فعل
بقدرته على الفعل ولم يترك مع قدرته على الترك ويصح تحسينه عليه ان كان فعله حسنا ولومه ان كان قبيحا وان
ترك ترك بقدرته على الترك ولم يفعل مع قدرته على الفعل ويصح لومه عليه ان كان تركه قبيحا وتحسينه ان كان حسنا
ثم في الوقت الثاني انعدمت الحصة المتحصلة بالاضافة الى الوقت الاول وتحصلت حصة اخرى بالاضافة
الى الوقت الثاني وتعلقت بما تعلقت به الاولى على قياس ما مر وظهر بذلك ان ما يصدر عنه تع ايضا انما
يصدر عنه بحصة من القدرة متحصلة في وقت الصدور بالاضافة الى هذا الوقت لا بالحصة المتقدمة المتحصلة
بالاضافة الى الوقت السابق وان كانت قدرته تعالى ازلية وان ما توهم المعتزلة من وقوع فعل العبد بقدرة المتقدمة منه
فاسد وان سلمنا تقدم قدرته على وقت الفعل كما زعموا ايده الله وحصص القدرة غير متناهية توضيحات
القدرة قديمة كانت او حادثة لا بد ان يكون لها زمان ينطبق عليها اما القديمة فظ واما الحادثة فلان آن
انتفائها لا يمكن ان يكون بعينه آن حدوثها وهو ظ ولا ان يكون آنا متصلا به لاستحالة تتالي الآنات فلابد
ان يكون حدوثها في زمان مبدأه الآن الذي يسمى البرزمان انتفائها والزمان مما يتعقل فيه اجزاء غير متناهية
لانه قابل للقسمة العقلية الى اقسام غير متناهية وهذه الاجزاء هي المعبر عنها هنا بالاوقات الغير المتناهية
وللمقدورات عبارة عن الآنات الممكنة الصدور من القادر من حيث انه قادر وهي متعددة بتعدد تلك
الاوقات لانها متعددة بتعدد امكنتها واوضاعها والاتها وساير قيودها فان ضرب زيد عمرا يتصور ان يكون
في هذا الوقت وفي غيره كما يتصور ان يكون في هذا المكان وفي غيره وراكبا وغير راكب وبحضرة الامير وغيبته و
بالسيف وغيره الى غير ذلك من القيود سواء كانت تلك القيود من مشخصات تلك الانات او لا فيكون التعدد حقيقيا

ام لم يكن فيكون اعتبارياً ولما كانت القدرة مفهوماً اعتبارياً ذات حصص تحصل حصصها بالاضافة الى ما اضيفت
اليه من القادرين والمقدورات والاوقات وتتعدد بتعددها وكان من جملتها اضيفت اليه ما لا حصص غير
متناهية كالاوقات والمقدورات على ما مر لزم ان يكون حصصها غير متناهية ثم ما ذكرنا من انقسام الزمان
الى اجزاء غير متناهية انما هو فيه القول بتركب الجسم من الاجزاء التي لا يتجزى بناء على ان الزمان والحركة والمسافة
امور متفقة منطابقة وانتهاء القسمة في شيء منها مستلزم لانتهائها في صاحبيه لا القول بكون الجسم متصلاً
واحداً قابلاً للانقسامات غير متناهية كما ينبئ عنه كلامه في الاصل في شرح السابع السادس عشر وغيره من كتاب
التوحيد مع انك في هو ظاهر في القول بتركبه من الاجزاء الصغار الصلبة الديمقراطيسية كما جوزه سلمه الله على
تقدير تسليم امتناع اعادة المعدوم بعينه والقول بتركبه من فى الى نشية الثابتة في ذيل قول المص وتثبيت
الرسالة الخ فلا لان كلاً من تلك الاجزاء جسم عندهم ويتعقل له نصف ولنصفه نصف وهكذا الى غير النهاية
وان كان انفكاك احد النصفين من الاخر محالاً عندهم ثم لما كانت حصص القدرة واجزاء الزمان والامارات الممكنة
الصدور عن الفاعلين امور اعتبارية غير موجودة في الخارج ولم يكن لها مجموع موجود لم يبطلها التطبيق وغيره
كما سيتضح في ذيل الاعتراض الاول بعد الفراغ عن ادلة ثبوت الغايات قوله ايده الله انتفاء الصدور وقال بعض
الفضلاء الاولى ان يقال انتفاء الاصل لان انتفاء الصدور لا يحمل على الترك لكون الترك حالة للتارك وانتفاء
الصدور حالة للمتروك انتهى وفيه ان المراد بانتفاء الصدور انما هو انتفاء صدور الاثر عن المؤثر وهو مقيس
تارة بكون المؤثر بحيث لا يصدر عنه الاثر وتارة بكون الاثر بحيث لا يصدر عن المؤثر فصح ان يكون صفة للتارك
والمتروك جميعاً ولا يكون فيه خصوصية تقتضي اختصاصه باحدهما والمراد بتبعية انتفاء الصدور للداعي ان
يكون انتفاء الصدور ناشياً عن الداعي في مختار الفاعل بانتفاء الداعي لا مجرد انتفاء الوقوع مؤخراً عن الداعي
او هو مقارنة للشعور به ولذا لا يتصف الساهي والنائم بترك ما لم يصدر عنهما في حال السهو والنوم وان كان
انتفاء الصدور عنهما مؤخراً عن الداعي المتحقق فيهما قبل السهو والنوم ولا العجز بترك الحركة وان كانت صحته
مؤخرة عن داعيه الى الصحة ومقارنة لشعوره بعدم ظهر بذلك ان الواسطة بين الصدور وبين تبعية للداعي
قوله ايده الله والمراد بالاستطاعة هنا الخ الاستطاعة في الاصل بمعنى السعة استعمل بمعنى الطوع ففي الانبيا ذكر ان المرسى

اطاع المؤمن له وانقاده وتستعمل فى ثلثة معان الاول قدرة تعلقت بما تعلقت به مشية من لا يقع الا ما شاء وهو تعالى مشيته
وبعبارة اخرى قدرة لم تتعلق بما فى المقدور بها مشيته من لا يقع الا ما شاء ومصحح اطلاقها على هذه القدرة انما هو تعلق
هذه المشية بالمقدور بها او عدم تعلقها بما فى المقدور بها باعتبار ان كلا منها يفيد وسعة فيها لا تكون تلك الوسعة
فى القدرة على الطرف الآخر وذلك انما يكون حيث يكون ازمة افعال القادر بيد مالك القدرة وتركه موكولا الى
مشية غيره ولذلك لا يصح اطلاقها على قدرته تعالى وان كانت متعلقة بما تعلقت به مشيته تعالى كما فى افعاله العادية لان
تعلق مشيته تعالى باحد طرفى فعله وتركه لا يفيد وسعة فى قدرته عليه فان مشية الطرفين بيده تعالى لا بيد غيره
ولذا قيد القدرة المذكورة هنا بالزائدة على ذات القادر قاصدا بالزيادة ما يقابل العينية بالمعنى الذى سيجئ فى
مباحث عينية صفات ذاته تعالى وينبغى ان يحمل على هذا المعنى قوله ليست الاستطاعة من كلامى ولا كلام آبائى
كما رواه الصدوق رحمه الله فى كتاب التوحيد وفسره بانه يعنى بذلك انه ليس من كلامى ولا كلام آبائى ان نقول
لله عز وجل انه مستطيع ويوافق ذلك قوله تعالى هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله ان
كنتم مؤمنين ان حمل على ان عيسى عليه السلام عرف ان الحواريين ارادوا بها هذا المعنى حيث لم يكونوا على تحقيق راى فى استحكام
معرفته فعاتبهم على اطلاقها على قدرته تعالى وفى [illegible] الطبرسى فى مجمع فى تفسير قوله تعالى فى سورة هود ما كانوا
يستطيعون السمع وحقيقة الاستطاعة القوة التى تنطاع بها الجارحة للفعل ولذلك لا يأتى فى اسمه تعالى انه مستطيع
انتهى ويأباه ظاهرا ما فى سورة الكهف من قوله تعالى انك لن تستطيع معى صبرا لعدم احتياج الصبر الى جارحة
ويأباه ايضا ما فى دعاء يوم الفطر من الصحيفة السجادية من قوله عليه السلام وانت مستطيع للمعاجلة واما ما وقع
منه سلمه الله فى شرح عنوان باب الاستطاعة من كتاب التوحيد من الكافى من تفسير الاستطاعة بقدرة مقدرة
ليست مقدرة بعض مقدرة الارادة وهو ذكر من بعض قدرة المخلوق مطلقا فيمكن ان يكون توضيحا لما اريد بها فى هذا
العنوان لا للمطلق الاستطاعة كما قد يتوهم ثم قوله هنا اشارة الى مقام النزاع بيننا وبين المعتزلة فى ان
العباد هل هم مستطيعون لكل من الفعل والترك حين قدرتهم عليه اى قبل وقتهما كما هو عندهم او ليسوا مستطيعين
الا للواقع من الفعل والترك حين قدرتهم عليه اى فى وقتهما كما هو عندنا ومعنى المشية هنا ما ذكرنا فالنزاع بيننا
وبين المعتزلة فى قولنا ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ليس فى المعنى الرابع او الخامس ومشية الله تعالى عندنا هى مشية

من لا يقع الا ما شاء وليست عند المعتزلة كذلك فلم يقل سلمه الله في الحد قدرة لم تتعلق مشية الله تعالى
المقدور بتلك القدرة ولا قدرة تعلق مشية الله او مشية من لا يقع الا ما شاء بالمقدور وبتلك المقدرة
لئلا يصير النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظيا في ان المؤمن الممتنع الايمان للآخر عن هل هو مستطيع للكفر
كما هو عندهم ام لا كما هو عندنا بيان ذلك ان المعتزلة لما انكروا تحقق مشية من لا يقع الا ما شاء انكروا تعلقها
بشيء من الافعال والتروك فالاستطاعة بهذا المعنى متحققة عندهم في المكلفين بالنسبة الى كل من طرفي الفعل
الترك فالمؤمن المفروض مستطيع للكفر عندهم اذ لم تتعلق مشية من لا يقع الا ما شاء بايمانه ولو عرف بأحد
التعريفات الثلثة الاخر يلزم ان لا يكون هذا المؤمن مستطيعا للكفر عندهم ايضا واما نحن فنعترفون بتحققها
فباختصاص تعلقها بالواقع من الطرفين فالمؤمن المفروض ليس عندنا مستطيعا للكفر لتعلق مشية من لا
يقع الا ما شاء وهي مشية الله تعالى بايمانه فعندنا ان استطاعة الايمان بهذا المعنى مساوقة للتوفيق واستطاعة
الكفر بهذا المعنى مساوقة للخذلان ومما يمكن ان يستشهد به على استعمال الاستطاعة في هذا المعنى قوله تعالى في سورة
الكهف انك لن تستطيع معي صبرا بناء على ان موسى ع كان مستطيعا للصبر بالمعنيين الاولين لكونه مكلفا بالصبر
وترك السؤال كما يدل عليه ما بعده وقوله تعالى في هذه السورة ايضا وكانوا لا يستطيعون سمعا وقوله تعالى في سورة بني
اسرائيل فضلوا فلا يستطيعون سبيلا وقوله ع في باب طينة المؤمن والكافر من كتاب الايمان والكفر من الكافي
لا يستطيع هؤلاء ان يكونوا من هؤلاء ولا هؤلاء ان يكونوا من هؤلاء وقوله ع في اول باب الاستطاعة من كتاب التوحيد
من الكافي يستطيع العبد بعد اربع خصال ان يكون مخلى السرب صحيح الجسم سليم الجوارح له سبب وارد من الله بناء
على ان المراد بالسبب مشيته تعالى بالمعنى الذي مضى وقوله ع في ثانيه فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل
اذا فعلوا ذلك الفعل فاذا لم يفعلوه لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلا لم يفعلوه وقوله ع في ثالثه مثلا الزاني
اذا زنى كان مستطيعا للزنا حين الزنا ولو انه ترك الزنا ولم يزن كان مستطيعا لتركه اذا ترك وهذا المعنى هو الذي
يفصح المعتزلة بدون تعريفه في استعمالاتهم الثاني اصل القدرة باعتبار ما فيها من الوسعة بتملك اسباب يتمكن
بها الفاعل من التاثير في كل من الفعل والترك وهي متحققة في الله تعالى بالنسبة الى جميع الممكنات ما وقع منها وما لم يقع ومنه
قوله ع وانت مستطيع للمعاجلة فان الواقع انما هو التاخير دون المعاجلة وفي العباد بالنسبة الى جميع ما كلفوا به

واقعا

وانّما ان او غيره وانّه ومنه قوله تعالى لو كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً لاتّبعوك ولكن بعدت عليهم الشقّة وسيحلفون
بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله يشهد انّهم لكاذبون حيث نبّههم من تكذيبه تعالى اياهم انّهم كانوا
مستطيعين بهذا المعنى للخروج ولم يخرجوا اذ لم يكن العرض قريباً والسفر قاصداً وفي رواية باب الاستطاعة من كتاب
التوحيد من الكافي فقلت اصلحك الله انّي اقول ان الله تبارك وتعالى لم يكلّف العباد ما لا يستطيعون ولم يكلّفهم
الا ما يطيقون وانّهم لا يصنعون شيئاً من ذلك الا بارادة الله ومشيّته وقضائه وقدره قال فقال هذا دين الله
الذي انا عليه وآبائي واطلاقها على هذا المعنى كثير في احاديث ائمتنا صلوات الله عليهم وهذا المعنى هو الذي يقصده
اهل اللغة والمحاورة بدون قرينة عند استعمالها لانّهم الثالث تملك آلة او سعة في القدرة على شيء يطلع منها تحقّق
القدرة الوسيعة عليه في وقته ان لم يترك ذلك الا باختياره شيئاً مما يتوقف عليه ذلك الشيء وكان باختياره
كالزاد والراحلة وصحة البدن وتخلية السرب بالنسبة الى الحج وهذا المعنى لا يتحقق الا فيمن كان قدرته متوقّع
الحصول غير حاصل بعد ولذا لم يتحقّق في الله تعالى وانّما يتحقق في المكلّفين بالنسبة الى كلّ ما كلّفوا به قبل وقت
الفعل وهو المعنى الذي توهّم المعتزلة انه قدرة فحكموا بتحقق القدرة في الحال على الفعل في ثاني الحال وما يمكن ان
يستشهد به على استعمالها في هذا المعنى قوله تعالى ولله على الناس حجّ البيت من استطاع اليه سبيلاً وقوله عليه السلام في باب
الاستطاعة من كتاب التوحيد لابن بابويه ره فلا يكون العبد آخذاً ولا تاركاً الا باستطاعة متقدمة قبل الامر
والنهي وقبل الاخذ والترك وقبل القبض والبسط وقوله ع فيه ايضاً لا يكون من العبد قبض ولا بسط الا باستطاعة
متقدمة للقبض والبسط وقوله ع فيه ايضاً الاستطاعة قبل الفعل لم يأمر الله عزّ وجلّ بقبض ولا بسط الا والعبد لذلك
مستطيع واستعمال الاستطاعة في هذا المعنى كثير في احاديث استطاعة الحج وبما عرفت من معاني الاستطاعة علمت
انه لا تنافي بين الروايات الواردة فيها قوله ايّده الله ولما كان صدور فعل العباد الى قوله وهذا المذهب ليس بجبر
هذا التفصيل لما مرّ ذكره مجملاً في قوله وان العباد ليسوا الى قوله في مقدوره ذكره بعد بيان معنى الاستطاعة ليتّضح
المقصود في ضمن التام كمال التوضيح فلا نطيل في قوله هنا موقوفاً على تحققهم الى تغيير لقوله ثمّ بل يتوقف على الاذن
قوله ايّده الله وعلى الثاني للتصيير حينئذ الخ وذلك لانّه لا يستحق الاجتماع شيئين يكون كل منهما عين الآخر ومثله اي مشاركه
في نوعه او شبهه في محل واحد في وقت واحد وقال بعض الاذكياء الاول بناء على تقدير ان لا يكون الفاعل من

المتخصصات والثانى بناء على كونه من المتخصصات انتهى وفيه ان ذلك لا يناسب ما ذهب اليه المحشى فى جواب ثالث
اوله امتناع معلول بين قدرتين مؤثرتين من ان خصوصيات الفاعلين ليست من متخصصات المعلول كما
ستعرفه وللظلم بيانات فيه يا والمعيّنة للترديد المناسب لما ذكره ويستفاد من ذلك ان بناء هما ليس على ما ذكره
بل بناء الثلثة بل جميعها على قاعدة كلية معلومة بالضرورة هى ان احداث الفاعل شيئا فى محل موقوف على خلو
ذلك المحل عن نفس ذلك الشىء وعن مثله ومنافيه سواء كان حدوث نفسه او مثله او منافيه فيه باحداث هذا
الفاعل او باحداث فاعل آخر قوله ايده الله ولم يجب عليه كل لطف ناجع هذا داخل فى جواب لما اى لما لم يصدر
عن العباد فعل الا بمشيئة الله تعالى لم يجب عليه كل لطف ناجع ولا وجب عليه مشيئة ايمان الكافر وترك مشيئة كفره
فاذا عكس كان تاركا للواجب ومستحقا للذم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله ايده الله التى تمسكت به
المجبرة ككونه تعالى خالق كل شىء وانه فعال لما يريد وانه هادى المؤمنين ومضل الفاسقين وانه لا يقع شىء
الا باذنه وان العباد لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا وانهم لا يشاؤون الا ان يشاء الله واشباه ذلك والتى
تمسكت بها المفوضة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله من استطاع اليه سبيلا وقوله ذلك بما قدمت
ايديكم وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وقوله وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وامثال ذلك
والمقصود بقوله لا يمكن الجمع بين ظواهرها ان كل فريق يجمع بينها بحمل ما ينافى مذهبه على خلاف ظاهره واما على
مذهبنا فيمكن الجمع بينها بدون ان يحمل شىء منها على خلاف ظاهره فظاهر المجموع دليل آخر على صحة مذهبنا
غير الادلة القطعية قوله ايده الله جمهور المعتزلة اى لا جميعهم فان ابا الحسين واتباعه منهم وقد ذهب
الى ان افعال العباد واجبة الصدور عنهم بالوجوب السابق وان وافقهم فى الاعتراف بالتفويض
قوله ايده الله فهم مستقلون الفاء فى قوله فهم مستقلون وفى قوله فالعباد مستطيعون للتفريع ففى تفريع
القول بالقدرة المستقلة على القول بتقدم القدرة وكذا تفريع القول بتحقق الاستطاعة بالمعنى الاول بالنسبة
الى كل من الفعل والترك قبل وقتهما على القول بان بعض ما شاء الله لم يكن وبعض ما لم يشأ كان مبنى على ان
القولين الاخيرين مستلزمان للقولين الاولين كما مر فى توضيح كون اثبات الاذن للرد عليهم فى قولهم بتقدم
القدرة وتوضيح كون اثبات الخصال الاربع الاول من السبع للرد عليهم فى نفى المشية قوله ايده الله وليس شىء

مذهب جمهور المعتزلة

من الفعل

من الفعل والترك بحيث هذا تفصيل لما اجمل في قوله فالعباد مستطيعون والمقصود ان متعدى العباد لما لم يكن

بحيث ان شاء الله وقع وان لم يشاء لم يقع لم يكن صدوره عنهم مشروطا بعدم تعلق مشية الله تعالى عنا فيه اذ

عندهم انه يصدر الكفر عن الكافر مع تعلق مشية الله تعالى بايمانه وعندنا ان صدور المقدور عن العبد مشروط

بعدم تعلق مشية الله تعالى بنا فيه وانه مع تحقق الشرط واجب وجوبا لاحقا ومع عدمه ممتنع امتناعا لاحقا لكون

العبد في حالتي الشرط وعدمه قادرا على الفعل والترك وان لم يصدر عنه الا ما تحقق شرطه ولم يترك الا ما لم

يتحقق شرطه وقد مر ما يوضح ذلك فيه تيضح وجه الحاجة الى اعتبار الارادة بعد المشية قد تذكر ورايت بخطه سلمه الله

حديثين كتبهما في هامش كتابه الاول قولهم حسنة لعنهم وكل نبي مجاب الزايد في كتاب الله والتارك لسنتي

والمكذب بقدر الله الى يغفر لعل الظاهر بذكرها هنا افادة ان مضمون الانفصال الثاني هو المقصود بالتكذيب

بقدر الله ولذا سميت المعتزلة قدرية لاثباتهم جميع القدرة في فعلهم وتركهم لانفسهم حيث جحدوا قدر الله

وكذبوا به وان قوله وقد شاء الله الطاعة مع قوله والفرق بين صدور الطاعة الخ اشارة الى حل الحديث الاول بان

المراد بالقدرية فيه المعتزلة وانه لا اختصاص لما شاء الله فيه بالطاعة بل يعم الطاعة والمعصية كما ان ما شاء

ابليس كذلك ايضا فيكون المحصل منه ان المعتزلة يجوزون وقوع ما شاء ابليس طاعة كان او معصية وعدم وقوع

ما شاء الله طاعة كان او معصية والمراد بالمجاب من يستجاب دعوته قوله اين الله والباعث للمعتزلة على هذا

اي على الانفصال الثاني وكونه القول بوجوب كل لطف ناجع عليه تعالى باعثا على هذا مبني على انه يقتضي حظر صدور

ضد اللطف عنه تعالى ومقتضاهما ان يتعلق مشية تعالى بايمان الكافر والا يلزم كونه تعالى تاركا للواجب وان لا

يتعلق بكفره والا يلزم كونه تعالى فاعلا للمحظور والاول مستلزم للقول بانه بعض ما شاء من الطاعات لم

يكن والثاني مستلزم للقول بان بعض ما لم يشاء من المعاصي كان ولنا مقدمة ضرورية هي بطلان الفرق بين الطاعة

والمعصية بان جوز في الطاعة ان يكون في مقدوره تعالى ما لو فعله بالعبد لاختار تركها ولم يجوز ذلك في

المعصية ويتفرع عليها انه تعالى لو شاء طاعة فوقع الحال العصيان وشاء ابليس الطاعة امكن وقوع ما شاء ابليس دون

ما شاء الله ويلزم من مجموع ذلك ان بعض ما شاء الله سواء كان طاعة ام معصية لم يكن وان بعض ما لم يشاء الله

كان طاعة ام معصية كان وهو مضمون الانفصال الثاني وقال بعض الفضلاء وفيه بحث اذ لا يلزم منه

اى من القول بوجوب اللطف الاعدم قدرته تعالى على اللطف الصارف بالنسبة الى العاصى الكافر ولا يلزم منه
عدم قدرته تعالى على ذلك بالنسبة الى الكل مطلقا فلا يلزم من ذلك ان يكون العباد مستطيعين لكل من الفعل
والترك حيث قيد تمكنهم عليه وان لا يكون شئ منها بحيث لا يبعد عنهم الا اذا لم يتعلق بما فيه مشية الله تعالى انتهى وفيه
مع ما فيه من المناقشة بانه تجويز لتحقق مشية من لا يتم الا ما شاء وتعلقه ببعض الافعال وهو غير مرضى لهم ان القول
بعدم قدرته تعالى على صرف العباد عن المعاصى الصادرة عنهم بقدرتهم مستلزم للقول بعدم قدرته تعالى على صرفهم عن كل
ما هو مقدور لهم معصية كان او طاعة لانا كما ان اعنيه كائن اذ ليس السبب الواقعى فى عدم قدرته تعالى على صرف
العبد عن المعصية الواقعة وقوعها فان هذا الوقوع مع كونه مشية العاصى فيحتمل على ما نقلوا سبب على لم واما
سببه الواقعى فهو كونها مقدورة للعباد دونه تعالى مستقلة وثبوت الاستقلال فى مقدور ما من مقدوراتهم مستلزم
لثبوته فى جميعها لكون الفرق تحكما وبخلاف ما يحكم به العقل ضرورة ويلزم من ذلك ان يكون العباد مستطيعين
لكل ما كانوا قادرين عليه وكون القول بنفى مشية المعاصى فى نفسها باعثا على هذا مبنى على انه يقتضى حسن مشية الطاعات
فى نفسها ومقتضاهما ان يتعلق مشيته تعالى بايمان الكافر ولا يتعلق بكفره الى اخرها فصلنا فى كون القول بوجوب
اللطف باعثا وادلتهم على هذين الباعثين مع اجوبتها يجى فى ذيل ابطال مذهب المعتزلة بعد الفراغ عن
الشكوك الخمسة قوله ايده الله انه قال الانقيد اى حاصل الاستدلال انه تعالى ذكر انه لطف بعباده بارسال
الرسل اليهم لئلا يكون لهم عليه تعالى حجة فيدل ذلك على وجوب كل لطف عليه تعالى حذرا عن ان يكون لهم عليه تعالى
حجة وسكوت المصـ عن الجواب يشعر بانه لم ينكر ذلك ولا يجد فيه فان كثيرا من الامامية ذهبوا اليه وضمير فيه
لقوله الى على وضمير انه لقوله تعالى وذكر بالا وصاف التبشير وذكر على خلافهم مع الانذار للاشعار بان ما
لزمهم المفسرون من ان المراد بالتبشير التبشير بالثواب على الطاعة وبالانذار الانذار بالعقاب على المخالفة
مخالف لما يفهم من احاديث ائمتنا صلوات الله عليهم وغيره ولا ئم لما يفهم من التقييد بقوله بعد الرسل وحاصل
الجواب ان لطفا رسال الرسل لطف منه لعلة المكلف فالاية تدل على وجوب الالطاف المزيحة التى يتوقف
عليها صحة التكليف ولا يلزم منه وجوب كل لطف ناجح عليه تعالى ويعلم بذلك انما انما تفسد قوتنا الاشاعرة
القائلين بعدم وجوب شئ على الله تعالى اصلا وهو ظاهر وقول المعتزلة القائلين بعدم وجوب نصب الامام عليه تعالى

وذلك

وذلك لان الامام لو لم ينصب من قبله تعالى لكان للمتبعين للاراء والظنون في العمل والافتاء والقضاء في نفس
احكامه تعالى العاملين بخلاف محكمات كتابه تعالى حجة وانه عليه تعالى بان العلم القطعي بجميع ما يحتاج اليه الرعية من
الاحكام لا يكاد يستنبط بالعقول ولا بالقرآن ولا بالسنة ولم يكن فينا من هو عالم بجميعها لنرجع اليه ونسأله فلم نجد بدا
من اتباع الاراء و مخالفة المحكمات التي ينبغي اتباعها ولا ينسد قول الامامية القائلين بعدم وجوب كل لطف ناجع
عليه تعالى لكون حجتهم مؤاخذة وعلتهم مزالة بخلق شواهد الربوبية واعطاء العقل والفهم والقدرة والآلة كلما
كلفوا به وانزال الامر والنهي ونصب الحجج العالمين بها في كل عصر والامر بطاعتهم وسؤالهم والنهي عن مخالفتهم
مضادتهم نظير ذلك ان السيد لو امر عبده بفعل واعطاه جميع اسبابه وعلم انه لو قال له يا سيدي افعل اطاع ولو قال
له يا عبدي افعل فعصى ثم قال له يا عبدي افعل فعصى لصح له ان يعاقبه وليس له حجة بان يقول لم لم تقل لي يا سيدي افعل
ايده الله وكثير من احاديث كتاب التوحيد اكبر دليل كثير من احاديث الكتاب الواردة في ابطال الجبر والتفويض
واثبات الامر بين الامرين يحتمل في بادي النظر ان يحمل على القدر المشترك بين المعنيين المذكورين فانه ابطل فيها الجبر
بانه يستلزم ابطال الامر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب وانه مناف لكمال عدل الله ورحمته وكرمه فينطبق
على ابطال مذهب الجبرية في خلق الاعمال وعلى ابطال طريقة الحنطية اعني الجبر في الحكم بخلاف ما انزل الله فان كليهما
مناف لعدل الله ورحمته وكرمه لتحقق الوعيد فيهما وكذا ابطل فيه التفويض بانه يستلزم مضادة الله في ملكه و
انه مناف لعزته وسلطانه فينطبق على ابطال مذهب المفوضة في خلق الاعمال وعلى ابطال طريقة المصوبة فان
انفراد المجتهد في امر الدين حتى يقول فيه برأيه ومقاييسه ايضا مما يستلزم مضادة الله في ربوبيته واخراجه من
العزة ومن سلطنة الربوبية واثبت فيه الامر بين الامرين وهو ايضا ينطبق على طريقة الامامية في خلق
الاعمال وعلى طريقتهم في اختلاف الاحكام واما النظر الصائب فيحكم بان هذا الحمل بعيد لان تعليل بطلان الجبر فيها
بان تحقق الوعيد على الكل ينافي عدل الله تعالى لا يناسب الجبر بالمعنى الثاني فان الحنطية لا يعتقدون ان يكون
على خطاهم وعيد وكذا تعليل بطلان التفويض فيها بانه يستلزم مضادة الله في ملكه واخراجه من سلطانه
لا يناسب التفويض بالمعنى الثاني فان المصوبة يعتقدون ان هذا التفويض باختياره وناش من رعاية الحكمة
والمصلحة ولذا حمل رحمه الله في شرحه جميعها على المعنى الاول حتى ما روي عنه عن عدة عن ابي عبد الله قال قال الله جل

جعلت فداك اجبر الله العباد على المعاصى قال الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصى ثم يعذبهم عليها فقال له جعلت فداك
ففوض الله الى العباد قال فقال لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهى فقال له جعلت فداك فبينهما منزلة قال فقال نعم
اوسع ما بين السماء الى الارض قال سلمه الله فى شرحه يعنى لو فوض اليهم لجرى فى ملكه ما لا يشاء فكان عاجزا مثلهم
فلم يكن ربا لهم ولم يكونوا مربوبين له فلم يتجه منه امرهم ونهيهم بالاصالة انما يصح بالخلافة كما فى الانبياء والاوصياء
وهذا ظاهر ايضا انتهى ولم يقل فيه ان اقتضاء التفويض اليهم لعدم حصرهم بالامر والنهى مشعر بان المراد
بالتفويض ما يعم التفويض ومقابلة الجبر وان المنزلة التى بينهما له شعر بان المراد فيها ما يكون مقابلا لانه وقال صاحب
الفوائد المدنية يعنى الحكمة التى اقتضت حصرهم بالامر والنهى تابى عن التفويض وهو قول المعتزلة حيث قالوا العباد
ما شاؤا صنعوا انتهى وقال ابن بابويه رحمه الله فى كتاب التوحيد فى باب اسماء الله تعالى فى معنى الجبار قال الصادق عليه السلام
لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين يعنى بذلك ان الله تبارك وتعالى لم يجبر عباده على المعاصى ولم يفوض اليهم امر الدين
حتى يقولوا فيه بارائهم ومقاييسهم فانه عز وجل قد حد ووظف وشرع وفرض وسن واكمل لهم الدين فلا تفويض
مع التحديد والتوظيف والشرع والفرض واكمال الدين انتهى وهذا مشعر بكونه رحمه الله مائلا الى تفويض المعتزلة كما
لا يخفى تامل ايدك الله واعلم انه انما التزم ابو الحسين ومن تبعه ان المراد انهم اختاروا مذهبا لا يتجه الا بالتزام
التشنيع بان العبد [illegible] كما نقل فى [illegible] الكاتب على ما مر فلا ينافيه عدم تصريحهم بالتزامه وحاصل الكلام ان المذهب
الاول من المذاهب الخمسة لما كان معلوم البطلان لم نحتج فى اثبات المذهب الرابع الا الى ابطال المذاهب الثلثة
الباقية فنذكر ما يمكن ان يكون دليلا على المذهب الثالث ونجيب عنه باجوبة يظهر منها جواب الادلة المثبتة
للمذهب الثانى ثم نذكر الادلة المثبتة للمذهب الخامس مع اجوبتها لينكشف بذلك حقية المذهب الرابع ولا يرد
ان الداعى والارادة متحدان عند ابى الحسين واتباعه فلا يكون تمسكا هما شكين عندهم لان المقصود هنا ذكر ما
يتوهم كونه دليلا على مذهبهم وان كان مقدمة مبنيا على مذهب غيرهم ثم ان المدعى فى الشكوك الخمسة واحد
هو ان اختيار العبد مضطر فى فعله الاختيارى وتركه واجب وجوبا سابقا وانما تفاوتت الشكوك بحسب تغاير
اسباب ذلك الوجوب بزعمهم ففى الاول هو المرجح المحقق بذلك الطرف من جملة ما به من غير نظر الى ان للطرف
الاخر ايضا مرجحا كذلك اقوى منه او اضعف او مساويا او لا ومن غير نظر الى انه داع او ارادة او غيرهما وفى الثانى تعلق علم الله تعالى

بذلك

ذلك
بتلك الطرف وفي الثالث الداعي القوي الحاصل للفاعل بالنسبة الى ذلك الطرف وفي الرابع مجموع ما يتوقف عليه
الطرف وفي الخامس الارادة الموجبة اي المقارنة للعزم المتعلقة بتلك الطرف وقد التبس ذلك على بعض المحصلين
فتوهم انه لا فرق بين الاول والثالث والخامس فحكم بان الصواب اسقاط شك الداعي الموجب والارادة الموجبة
والاقتصار على الثلثة الباقية ووفق بعض الفضلاء بين الشك الاول والثالث بان المدعى في الاول وجوب الفعل مولى محمد تقي رحمه الله
بالنسبة الى مجموع المبادي او بالنسبة الى المبادي مطلقا وفي الثالث وجوبه بالنسبة الى خصوص الداعي ثم اعترض
عليه بان هذا اختلاف في تقرير الدعوى لا في الدليل فلا يكونان شكين انتهى وفيه اولا ما مر من ان المدعى في
الشكوك الخمسة واحد كما يرشد اليه قوله سلمنا انه تقتضي حكم الوهم الخ وثانيا انه يكفي في تعدد الشكين ان يكون
المفسدة المرتبة على خلاف المدعى في احدهما مغايرة للمفسدة المترتبة على خلاف المدعى في الاخر وذلك متحقق هنا
فان المفسدة على تقدير نفي الوجوب بالنسبة الى مجموع المبادي او الى المبادي مطلقا هو جواز اختيار احد طرفي الفعل
والترك بدون مرجح مختص به وعلى تقدير عدم الوجوب بالنسبة الى الداعي القوي هو جواز اختياره بالداعي
الضعيف او المساوي وثالثا ان ما ذكره يقتضي ان لا يكون الاول والرابع ايضا شكين فان قيل هذا لم يكن مفسدة قوله الترجيح بلا مرجح
عنده اذ له ان يلتزمه بالوجه الذي سينقل عنه في توضيح تقرير الشك الرابع قلنا وجهه هذا غير موجه كما
سيظهر هناك قوله ايضا انه بالنسبة الى المبادي التي ليس شيء منها باختياره مبني على ان مبادي اول فعل او ترك
صادر عن العبد منحصرة فيما صدر عن غيره بدون اختياره وان اختيار العبد لما اختاره من الفعل او الترك بالنسبة
اليها لا بد ان يكون واجبا وجوبا سابقا لكون عدم وجوبه كذلك مستلزما للترجيح بلا مرجح كما تقرر وان
مبادي ثاني فعل او ترك صادر عنه ايضا منحصرة فيما لا اختيار له فيه مما صدر عنه او عن غيره وهكذا الى اخر ما صدر عنه
فالدليل المذكور لو تم لدل على وجوب كل ما صدر عنه من الافعال والتروك قوله ايضا انه بيان الملازمة حاصل البيان
انه على تقدير تفاوت الطرفين لما كان اختيار المرجوح محالا قطعا وكان ذلك مستلزما لوجوب اختيار الراجح فعلى
تقدير عدم وجوب اختيار الراجح لا يبقى الا صورة تساوي الطرفين ويلزم باختيار كل منهما الترجيح بلا مرجح والاوضح في
تقرير الشك ان يقال لولا الوجوب لزم اما تحقق الترجيح بلا مرجح واما جواز تحققه وكلاهما محال ضرورة بيان ذلك
ان الطرفين ان تساويا فاختيار كل منهما ترجيح بلا مرجح وان تفاوتا والمفروض ان شيئا منهما لم يكن واجبا فيجوز اختيار

المرجوح فيجوز الترجيح بلا مرجح او يتحقق لولا الوجوب لزم اما الترجيح بلا مرجح فاختيار الراجح واما خلاف المفروض
وكلاهما محال ضرورة بيان الملازمة ان الطرفين ان تساويا فاختيار كل منهما ترجيح بلا مرجح وان تفاوتا فاختيار
المرجوح ترجيح بلا مرجح واجب وهو خلاف المفروض قوله ايضا الله اى ان لا يكون الخ وعلى هذا فالشق الثاني يشتمل — فاختيار الراجح
على ثلث صور الاولى ان يكون في احد الطرفين داع مختص به دون الاخر الثانية ان يكون فيهما داعيان مختصان
متساويان في القوة والضعف الثالثة ان يكون فيهما داعيان مختصان متفاوتان فيهما والصورة التي يكون للطرفين
داع مشترك بينهما داخلة في الشق الاول وقد ادرج بعض الفضلاء صورة تساوي داعي الطرفين في الشق — منه صاحب محمد تقي رحمه الله
الثاني غير صحيح لان قول المشكك وعلى الثاني فاختيار المرجوح محال فاختيار الراجح واجب بعينه في قوة ان نقول
اختيار كل منهما محال فاختيار كل منهما واجب بناء على ان كلا منهما راجح من جهة مرجوح من جهة اخرى وظاهر انه
سفسطة ويمكن ان يقال ان مصداق المرجوحية ما لم يتعلق قصد الفاعل بتحصيل نفعه المختص به ومصداق
الراجحية ما تعلق قصد الفاعل بتحصيل نفعه المختص به فالمراد بقوله وعلى الثاني اختيار المرجوح محال الخ
ان اختيار ما لم يتعلق قصد الفاعل بتحصيل نفعه المختص به محال لانه ترجيح منه لاحد الطرفين بدون ان
يتعلق قصده بتحصيل نفعه المختص به فاختيار ما تعلق قصده بتحصيل نفعه المختص به واجب ولا يكون ذلك
سفسطة نعم يرد عليه ان اختيار ما لم يتعلق قصد الفاعل بتحصيل نفعه المختص به انما يكون محالا بشرط عدم تعلق
قصده به لا في زمان عدم تعلق قصده به كما ان سكون الاصابع انما يمتنع بشرط تحقق الكتابة لا في زمان
تحققها على ما قالوا في الفرق بين المشروطة بشرط الوصف والمشروطة ما دام الوصف ومقصود المشكك
انما يتم اذا كان ذلك محالا في زمان عدم تعلق قصده به الا انه كان محالا بشرط عدم تعلق قصده به وقد
اختلط ذلك عليه فحكم باستحالة اختيار المرجوح مطلقا وبوجوب اختيار الراجح مطلقا ثم انه سلمه الله اختار في
الجواب على التقرير الاول الشق الثاني باعتبار اشتماله على الصورتين الاخيرتين وثانيا الشق الثاني
ايضا باعتبار اشتماله على الصورة الاولى وما اختار الشق الاول في هذا التقرير لكونه مستلزما للترجيح بلا — منه مولانا عبد الرزاق الجيلاني رحمه الله
مرجح بمعنى الترجيح بلا داع مختص اصلا وهو ضروري الاستحالة واعترض بعض المشتغلين هنا بان المراد
بالتساوي هو التساوي في قدر الرجحان وعدمه سواء كان ما به الرجحان في كليهما من نوع واحد ووجدوا

كان

كان فى كل منهما امرا مباينا لما فى الاخر ووجها مخالفا له وكذا المراد بالامر المختص ما يختص بواحد منهما فى افادة الرجحان ولا
يكون فى الاخر بازائه شىء يفيد هذا القدر من الرجحان وهذا معنى كون المراد وما ذكرنا هو جيد اعلى من تتبع كلام طرفى
النزاع وفى الموضع للمتكلم ان يكون للجمّاس وجياضهم كما لا يخفى انتهى وهذا مبنى على ان مرادهم بالترجيح بلا مرجح الذى
حكموا باستحالته مقرونة اختيارا واحد من طرفى الفعل والترك بدون ان يكون فيه قدر من الرجحان لم يكن فى الاخر
بازائه شىء اى بدون ان يكون فيه داع اقوى وفيه ان هذا احتمال للشك الى ما توهم كونه تقريرا له كما سيجىء فى قوله
فان قلت مرادهم الآخره فيجرى فيه الاجوبة التى سيفصلها فى ذيل قوله قلت هو جزؤه الخ قوله ايده الله من الداعى
ونحوه المراد بنحو الداعى ما هو نحو الاقربية فى رغيفى الجائع فان الداعى فى اختيار كل منهما العلم بما لجوهرته به واما
قال ونحوه ما شاء والاختيار يحقق فى حاشيته منه معلقة على قوله وللاحصل الخ ان ليس مرادهم بالمرجح الا الداعى
المختص ويظهر منه ان الداعى فى اختيار اقرب الرغيفين العلم بانه اقل مشقة من اخذ ابعدهما قوله ايده الله اعم
من التساوى وعلى هذا فالشق الثانى مشتمل على الصورة الاولى والثالثة من الصور الثلث التى سبق
ذكرها ويكون الصورة الثانية منها داخلة فى الشق الاول ولذا تيسر فى الجواب عند اختيار الشق الاول ايضا
كما فعله سلمه الله قوله ايده الله تم قوله لانه ترجيح بلا مرجح ايضا حاصله ان المحال ضرورة انما هو الترجيح بلا مرجح
بمعنى الترجيح بلا داع مختص اصلا والما يلزم منه ذلك اذ اختار الفاعل ما لا يكون له داع مختص به اصلا واما اذا
اختار ما له داع مختص به مساو لداعى خلافه او اضعف منه او اقوى فلا يلزم ذلك ولا يضر بذلك ان يتعلق
قصده بتحصيل النفع المختص باحد الطرفين اذ غاية ما يلزم من ذلك وجوب اختيار ذلك الطرف بشرط هذا
التعلق لا مطلقا ولما لم يكن هذا التعلق واجبا لجواز ان يتعلق بتحصيل النفع المختص بالطرف الاخر ايضا كان اختيار
الطرف الاخر ايضا ممكنا قوله ايده الله فى الحاشية لا منع وضوح استحالة الانتفاء الخ للمنع وجه السعة وهذا
وقولنا انتظام لا بد من وجود خاطر الى اشارة الى ان تساوى الطرفين من جميع الجهات بان لا يكون لشىء منهما داع
مختص به اصلا وتفاوتهما بان يختص احدهما بداع دون الاخر غير ممكن نعم اختصاص الترك باصل الذات والانتفاء
ماله داع مختص به مساو لداعى خلافه او اضعف منه او اقوى فلا يلزم ذلك ولا يضر بذلك ان يتعلق قصده بتحصيل
النفع المختص باحد الطرفين اذ غاية ما يلزم من ذلك وجوب اختيار ذلك الطرف بشرط هذا التعلق لا مطلقا ولما لم يكن

العدم مما اتفقوا عليه ولا نزاع لهم فيه وكذا اختصاص الفعل بخيرية الوجود ويجيء فيما استدل به على نفي الاباحة العقلية
انما ما لم ينضم اليها مصلحة مرجحة للفعل لا تنفع لان تعارض مصلحة اصالة العدم اي مصلحة كون الفعل عبثا وقد
توهمت الفلاسفة انها بانفرادها اقوى منها ولذا حكموا بقدم العالم وبنوا ذلك على ان افاضة الوجود خير وكمال وعدمها
تعطيل ونقص قوله ايده الله بان يكون داعيا الفعل والترك مختصين متعارضين قال بعض الافاضل مناط هذا الجواب
جواز اجتماع داعي الفعل والترك وهو يستلزم جواز اجتماع النقيضين وتبيين ذلك بعد تمهيد مقدمات الاولى ان
القائل بجواز اجتماع داعي الفعل والترك لزمه القول بجواز اجتماع علتين تامتين والا لم يكن له سبيل الى نفي الوجوب
السابق والثانية ان كل ما يجوز اجتماعه مع علة تامة لشيء لا يكون اجتماعه معها مانعا لتأثيرها في معلولها والا
لكان لعدمه مدخل في تأثير تلك العلة فلم تكن العلة معه علة تامة والثالثة ان كل علتين جاز في الاجتماع
في التأثير معا جاز اجتماع اثريهما معا بديهة فنقول ثالثة بعد ذلك لو جاز اجتماع داعي الفعل والترك لجاز
اجتماع علتيهما ولو جاز اجتماعهما معا لم يكن احدهما مانعا عن تأثير الاخر في معلوله حين تأثيره فجاز اجتماعهما معا في
التأثير لجاز اجتماع اثريهما معا وهو قول بجواز اجتماع النقيضين انتهى وفيه اولا انه ان اراد بالداعي امرا هو غير
العلم بالنفع فهو خروج عن مراد المحشي لان مراده بالداعي الذي صرح به سابقا هو العلم بالنفع فما جوزه انما هو اجتماع
داعي الفعل والترك بهذا المعنى ولا ينافيه عدم جواز اجتماعهما بمعنى اخر وان اراد به العلم بالنفع فان كان مقصوده
بهذا الكلام ابطال اجتماع داعي الفعل والترك مطلقا فهو مخالف للبديهة كيف ونحن نجد في كثير من الامور
بل في كلها دواعي تدعو الى فعلها ودواعي اخرى تدعو الى تركها واقلها خيرية الوجود واصالة العدم وان كان مقصوده
به ابطال اجتماع داعيين متساويين لطرفي الفعل والترك فهو ابطال للسند الاخص فيبقى المنع مستندا بجواز
اجتماع داعيين متفاوتين للفعل والترك وبالجملة لا ينفعه في هذا المقام الا اثبات المقدمة الممنوعة او ابطال
السند المساوي والدليل المذكور لا يصلح لشيء منهما وثانيا ان المقدمة الاولى اعني لزومية ممنوعة قوله والا
لم يكن له سبيل الى نفي الوجوب السابق قلنا لو سلم ذلك فلا ضير اذ لا يكون مقصود المحشي دام ظله العالي
في هذا المقام نفي الوجوب السابق بل لا يكون مقصوده هناك الا بيان ان الادلة الخمسة التي وضعوها للدلالة
على الوجوب السابق لا يدل شيء منها على ما ادعوا فلو كان معتقدا للوجوب السابق ايضا جاز له هذا البيان وان اخذت

اتفاقية

اتفاقية ممتنعة لكنها غير منتجة وثالثاً انا لا نم انه يلزم من كون احدى العلتين مانعة عن تاثير الاخرى ان يكون
لعدمها مدخل في تحقق ذلك التاثير اذ لا يلزم من كون الشيء مانعاً عن شيء ان يكون لعدم الاول مدخل في تحقق
الثاني الا يرى ان ايمان ابي لهب مانع عن علم الله تعالى بكفره مع انه ليس لعدمه مدخل في تحقق علمه تعالى بالكفر والا يلزم
ان يكون علمه تعالى مسبوقاً بشيء اذ كل ماله دخل في شيء متقدم على ذلك الشيء وقد بين في موضعه ان علمه تعالى ازلي لا
يسبقه شيء فليتأمل ورابعاً ان قوله لجواز اجتماعهما في التاثير معاً ممنوع اذ غاية ما يلزم من عدم مانعية كل منهما عن
تاثير الاخر انما هو جواز تاثير هذه وجواز تاثير تلك على سبيل البدلية لا جواز اجتماعهما معاً في التاثير لجواز
ان يكون تاثير كل منهما مانعاً عن تاثير الاخر فمنشأ الغلط عدم الفرق بين اجتماع جوازي التاثير معاً وبين
جواز اجتماع التاثيرين معاً والفرق بينهما بين لمن لا يشتبه به والاول لا يستلزم الثاني ونفي الثاني لا يستلزم نفي
الاول ثم ان هذا الفاضل اجاب عن الايراد المذكور بان المقدمة الثانية مدخولة لانه ان اردت ان الجامع
مع علة تامة لشيء لا يكون منافياً لتاثيرها في معلولها مطلقاً فممنوع وان اردت انه لا يكون منافياً لتاثيرها في
معلولها حال تاثيرها في معلولها فمسلم لكن هذا لا يستلزم ان لا يكون منافياً حال تاثيره في معلوله فيمكن ان لا
يكون ذلك الشيء الجامع لتلك العلة التامة مانعاً عن تاثير تلك العلة في معلولها حال تاثيرها فيه لكن لو كان
مؤثراً في معلوله كان مانعاً في تلك الحالة عن تاثير تلك العلة وهذا لا يضر بكون تلك العلة علة تامة بالقياس الى
معلولها انتهى وفيه اولاً ان الاحسن ان يترك الشق الاول من الترديد المذكور هنا او يترك لفظ حين تاثيره
في تحرير الدليل وثانياً ان هذا المنع يرى في الظاهر مكابرة اذ العقل يستبعد جداً ان يكون المراد بعدم المانع المعدود
من اجزاء العلة التامة عدم ما يمنع عن تاثيرها في حال دون حال بل التحقيق ان الجامع للعلة التامة لكل واحد
من المعلولين هنا انما هو نفس العلة التامة الاخرى وهي لا تكون مانعة عن تاثيرها في حال اصلاً وان المانع عن [للطرف الاخر انما هو]
تاثيرها انما هو تاثير العلة التامة للطرف الاخر وهو لا يكون جامعاً لها ابداً فالاولى ان يقال سلمنا ان الجامع لعلة
تامة لشيء لم يكن مانعاً عن تاثيرها في معلولها مطلقاً ولا يلزم منه ان لا يكون تاثيره في معلوله ايضاً مانعاً
عن تاثيرها فما يتفرع على المقدمة الثانية انما هو اجتماع جوازيهما لا جواز اجتماع التاثيرين (التاثير) فالتفريع في قوله
مجاز غير مسلم ولا يبعد ان يكون هذا هو المراد من كلام بعض اجلة السادات حيث قال في دفع هذا الايراد عن المحشي [هو ميرزا شاه تقي رحمه الله]

سلمراسه ان الجواز بحسب المقايسة الى العلة الموجبة للعدم في الجايز وهذا الجواز ثابت في حال العلية والمباشرة و
قبل المباشرة وبعدها ايضا اذ معناه ان صدور المعلول ابدا مكيفة بكيفية جوازه فكل ما صدر عن الفاعل يجب ان
يكون بهذه النسبة لا نسبة الوجوب واما بعد وجود المعلول من القوة الى الفعل فبالنظر اليه لا يجب ان يكون
جايز الوقوع وان كان بالنظر الى العلة نفسها كذلك وهذا امر ظاهر انتهى اذ مقصوده بيان ان جواز صدور
الفعل مثلا انما هو بالنظر الى نفس العلة الموجبة للترك مثلا وان ذلك الجواز ثابت للفعل في كل وقت ثبت
العلية لعلة الترك سواء كان حال التاثير او قبلها او بعدها لعدم كون علة الترك في شيء من تلك الاوقات
مانعة عن صدور الفعل واما بالنظر الى تاثير علة الترك فلا يلزم ان يكون الفعل جايز الصدور وان كان جايز
الصدور بالنظر الى نفس علة الترك لكون ذلك التاثير مانعا عن صدور الفعل وقد غفل ذلك الفاضل عما هو المقصود
بتلك العبارة فقال بعد نقلها متصلا باصل الدليل اقول لم يظهر من هذا الجواب التخلل في المقدمات المذكورة في
الدليل فبعد تسليم المقدمات لا نفع في تقرير اصل المدعى انتهى ثم ان هذا الفاضل اورد بعد ما اجاب به عن
الدليل المذكور مناقشتين لا باس بايرادهما والكشف عما وقع فيهما من الغفلة المناقشة الاولى ان علتي الفعل
والترك لما امتنع اجتماعهما في التاثير وعدم التاثير فيجب ان يتحقق احدهما وهذا الوجوب وان لم يكن
وجوبا سابقا لكن ليس من قبيل الوجوب اللاحق كما اعترف به في اختيار الشق الثاني من الشك على
هذا التقرير في جواب قوله فان قلت هل هذا الوجوب وجوب لاحق ام لا وفي الوجوب السابق لاختيار
هذا الوجوب الذي هو كالوجوب السابق في عدم استحقاق فاعله المدح والذم كما صرح به في جواب فان
قلت هل الواجب الخ لا ينفع فيما هو مطلوبه وهو دفع التشنيع الذي التزمه ابو الحسين ومن تبعه انتهى وفيه
اولا ان اصل الاستدلال على لزوم ذلك الوجوب مستدرك لكونه من مسلمات المحشي دام ظله وثانيا ان قوله
لما امتنع اجتماعهما في التاثير مستدرك اذ يكفيه ان يقول ان علتي الفعل والترك لما امتنع اجتماعهما في عدم التاثير
وجب ان يتحقق احدهما وكلاهما وعلى التقديرين فاحدهما واجب وثالثا ان امتناع اجتماعهما في عدم
التاثير ثم ان غاية ما يلزم من اجتماعهما فيه عدم تحقق شيء من الفعل والترك ولا محذور فيه لثبوت الواسطة
بينهما بناء على ان المراد بالترك انتفاء الصدور مقيدا بتبعيته للداعي ورابعا ان غاية ما يلزم من ذلك وجوب

تحقق

تحقق احدهما لا على التعيين واحدهما لا على التعيين اعم مطلقا من كل من المعينين ووجوب تحقق الاعم
لا يستلزم وجوب تحقق الاخص فيمكن ان يكون العبد مجبورًا في ايجاد واحد غير معين من الفعل والترك ويكون
مع ذلك قادرا على اختيار ايجاده في ضمن ايجاد الفعل واختيار ايجاده في ضمن ايجاد الترك فيكون ممدوحًا ان كان
ما اختاره حسنًا وملومًا ان كان قبيحًا الا ترى انه لو صلى لكان مجبورًا في ايقاع الصلوة في مكان مغصوب او مكان
غير مغصوب لان الجسم لكل جسم يجب ان يكون في مكان وكل مكان فاما مغصوب او غير مغصوب ومع ذلك كان
قادرا على اختيار كل معين منها ولذا كان مكلفا باختيار الثاني وترك اختيار الاول وفاسقا ان المطلوب هنا
ليس الا بيان ان الادلة الخمسة التي وضعوها الدالة على الوجوب السابق لا يدل شيء منها على مدعاهم فينفع فيه
اختيار الوجوب الذي هو كالوجوب السابق وليس وجوبا سابقا واما نفي الوجوب السابق ودفع التشنيع الذي
التزمه ابو الحسين ومن تبعه فليس مطلوبا في هذا المقام بل هو امر آخر سيظهر بعد ابطال تلك الادلة بجميعها ونصب
الادلة الدالة على نفي امتناع التخلف المناقشة الثانية ان الوجوب السابق وان استلزم امتناع التخلف لكن
نفي الوجوب السابق لا يستلزم جواز التخلف فللمستدل ان يقول لما كان التخلف ممتنعا لم يجز ان يجتمع علتا الفعل
والترك واذا امتنع اجتماعهما لم ينتف الوجوب السابق فالاولى ان يقدم نفي امتناع التخلف على نفي الوجوب السابق
انتهى وتوضيحه ان مطلوبكم هنا وهو نفي الوجوب السابق ورفع التشنيع موقوف على ادعاء جواز اجتماع داعيي الفعل
والترك ولا يتيسر لكم ادعاء ذلك الا بعد اثبات جواز التخلف اذ ما لم يثبت ذلك فللخصم ان يقول هو مستلزم
لجواز اجتماع العلتين على ما مر في المقدمة الاولى وهو مستلزم لجواز اجتماع النقيضين بناء على ان تخلف المعلول عن
العلة التامة ممتنع فالانسب ان يقدم اثبات جواز التخلف على نفي الوجوب السابق لئلا يحتاج في الجواب عن
ذلك الى الرجوع الى ما سيأتي من جواز التخلف وقوله ان الوجوب السابق وان استلزم الخ للدفع ان يقال لما كان
المطلوب نفي الوجوب السابق وكان هذا النفي مستلزما لجواز التخلف يصير المطلوب هنا المجموع نفي الوجوب
السابق وجواز التخلف فبناء الايراد على امتناع التخلف الذي هو نقيض المطلوب مصادرة على المطلوب وحاصل
الدفع ان نفي الوجوب السابق لا يستلزم جواز التخلف لجواز امتناعه في ضمن الوجوب الذي هو كالوجوب
السابق في لزوم التشنيع ولا يخفى ما فيه ايضا اما اولا فلان المنع المذكور هنا لم يكن مبنيا على جواز اجتماع العلتين

انما هو مستند الى جواز اجتماع الداعيين وهو لا يستلزم جواز اجتماع العلتين كما مر واما ثانيا فلان عدم نفي الوجوب

السابق لا يضر بما هو مطلوب ههنا وما قال انه الاولى من تقديم نفي امتناع التخلف على نفي الوجوب السابق هو الذي

فعله المحشي سلمه الله كما فصلناه بعيد هذا قوله ايده الله لما رضته وهمية اشارة الى ان المذهب المقصور في هذا الخلاف

انما هو مذهب متاخري المعتزلة فان تحقق تساوي الطرفين من جميع الجهات في هذه الامثلة ثم الجواز ان يكون

لكل منهما داع مختص به تفطن فاعله بدوام لم ينفطن ويكون فرض تساويهما من جميع الجهات فرضا محالا مستلزما للمحال الآخر

هو عدم اختيار الهارب والجائع والعطشان شيئا منهما قوله ايده الله لا يقال لزم ح آه حاصل الايراد ان كلا من

داعيي الطرفين اذا كان جائز الافضاء فتخصيص احد الطرفين بالوقوع وتخصيص احد الداعيين بالافضاء تخصيص بلا

مخصص وهو مساوق لما يستحيل ضرورة من الترجيح بدون مرجح وحاصل الجواب ان كلا من الداعيين مخصص

لما يدعو اليه بالوقوع وكذا من الفاعل وتاثيره مخصص لاحد الداعيين بالافضاء فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله

ايده الله وثانيا سلمنا هذا جواب الزامي اذ زعم سلمه الله كما اشار اليه سابقا في حاشية منه بقوله لا منع وجه

من اصالة الانتفاء آه انه يمتنع ان لا يكون لكل من الطرفين داع مختص به فليس مقصوده ههنا رفع التشنيع واثبات

اختيار الفاعل وتصحيح استحقاق المدح والذم بل مقصوده ابطال ما توهمه المستدل من لزوم الوجوب

السابق فلا يرد ما قيل من ان مع انتفاء داعي الترك يكون الترك ممتنع الصدور عقلا لان صدوره مستلزم

لما يستحيل ضرورة من الترجيح بلا داع مختص اصلا واذا كان الترك ممتنع الصدور عقلا كان الفعل واجب

الصدور عقلا وهذا الوجوب وان لم يكن وجوبا سابقا لكنه مناف لما هو بصدده من رفع التشنيع واثبات الاختيار

وتصحيح استحقاق المدح والتثريب وقد يجاب عنه بان استلزام امتناع الترك لوجوب الفعل محل مناقشة

لثبوت الواسطة بين الفعل والترك كما مر وفيه ان امتناع الترك المقارن لتاثير الفاعل كما يشعر به قوله سلمنا

ان اختيار المرجوح محال واختيار الراجح واجب مستلزم لوجوب الفعل وانما يتعقل الواسطة اذا لم يكن من

الفاعل تاثير في شيء من طرفي الفعل والترك وهو مع ملاحظة دواعي الطرفين وتمييز الراجح من المرجوح

ممنوع قوله ايده الله فان انتفاء دواعي الترك ليس من علل الفعل لبعض المشايخ وجوب الفعل ليس

مستفادا من عدم داعي الترك ليرد ذلك بل فرض عدم داعي الترك وكون اختيار محالا دليل كاشف عن ان الفعل

هو مولانا عبد الرزاق الجيلاني رحمه الله

ثم يجب

[illegible] محمد تقي رحمه الله

قد وجب بداعيه وجوبًا سابقا انتهى وفيه انه فرض عدم داعي الترك وكونه اختياريه مع ذلك انما يدل على ان الفعل قد وجب
لا على انه وجب بداعيه ولا على ان هذا الوجوب وجوب سابق لظهور ان وجوب الفعل ح انما نشا من فرض عدم داعي
الترك لا من وجود داعي الفعل ولذا لم يجب بمعنى وجود داعي الترك، وقال بعض الفضلاء عدم داعي الترك لا من وجود
داعي الفعل ولذا لم يجب وان لم يكن من علل الفعل لكنه من علل وجوب الفعل فان للفعل الاختياري ذاتا
وصفة هي كونه اختياريًا كما سيجيء في كلامه في ذيل الجواب عن الشك الثالث وذات الفعل وان لم يتوقف على
داعي الترك ولا على عدمه لكن كونه اختياريًا موقوف عليه اتفاقا منا ومنه فاذا لم يتحقق داعي الترك كان
الفاعل غير مختار وصدور الفعل عن غير المختار اما ممتنع كما هو الحق او واجب بالوجوب السابق اتفاقا
منا ومنه ايضا كيف ولا شبهة في تمام دليل امتناع التخلف ح فالترديد بعدم كون هذا الفعل واجبًا بالوجوب
السابق بعد فرض جواز صدوره لا اوجه له انتهى وفيه ان كون عدم داعي الترك علة لوجوب الفعل لا يقتضي ان
يكون وجوب الفعل وجوبًا سابقا فان الوجوب السابق انما هو وجوب الشيء بالنظر الى علته ذلك الشيء
لا وجوبه بالنظر الى علة ذلك الوجوب ولا يلزم ان يكون وجوب الشيء بشرط تحقق انهما وجوبًا سابقا فان
شرط تحقق علة لوجوبه وان لم يكن علة لنفسه وكون الاختيارية صفة للفعل وموقوفا على تحقق داعي
الترك انما يقتضي ان يكون انتفاء تلك الصفة وثبوت ضدها في هذا الموصوف واجبًا بالوجوب السابق
بالنظر الى انتفاء داعي الترك ولا ينفع ذلك فيما انتم بصدده وهو كون فعلنا الموصوف به واجبا بالوجوب
السابق اذ ليس هذه الصفة من فعلنا ولا مما نتكلم عليه وقوله او واجب بالوجوب السابق مم اذ غاية ما
يلزم من كون الفعل صادرا عن غير المختار بعد فرض جواز صدوره عنه ان يكون الفعل واجب الصدور عنه
واما كون وجوبه هذا وجوبًا سابقا فغير مسلم وما ادعاه من الاتفاق افتراء محض كيف وليس المقصود
في هذا المقام الا ان وجوبه هذا ناش من عدم داعي الترك وليس وجوبًا سابقا قوله ايده الله ونحن
انما سلمنا دفع لما يتوهم من ان قوله فانه يمكن تحقق الفعل مع داعي الترك رجوع عن تسليم ان يكون في
احد الطرفين ما يرجحه على الاخر ولا يكون في الاخر ما يعارضه وحاصله انا ان المسلم انما هو انتفاء داعي
الترك في بعض الافعال الاختيارية وهو الفعل الذي فرض الكلام فيه او في كلها ولا ينافي ذلك ادعا

امكان تحقق الفعل مع داعي الترك كما هو المقصود هنا اذ لا يتوقف ذلك على تحقق داعي الترك في فعل اصلا بل يكفي فيه امكان الحق
تحققه في اي فعل كان فلا وجه لمنع التسليم قوله ايده الله بل هو كوجوب احد معلولي علة واحدة بشرط الآخر
منهم اي من القائلين بامتناع التخلف فانهم يجوزونه لا يقولون بوجوب شيء من المعلولين بشرط الآخر
اصلا ولو قيل كوجوب احد المتضايفين بالنسبة الى الآخر لان كل واجب بالوجوب اللاحق كما سيتضح فلا يكون هو
والوجوب المذكور هنا من قبيل واحد وتوهم بعض الفضلاء ان هذين الوجوبين من اقسام الوجوب اللاحق هو جاز ... (margin)
بناء على عدم الواسطة بينه وبين الوجوب السابق واستند في ذلك الى ان مناط لحوق الوجوب وسبقه هو مقارنة
جواز العدم وعدم هذه المقارنة ولا واسطة بينهما واستشهد لذلك بقول المحقق الطوسي في التجريد وجوب
الفعلية يقارن جواز العدم ثم بين ان هذين الوجوبين يقارنهما جواز عدم الواجب من حيث نفسه وان لم
يقارنها بالنظر الى موجبه وبسط فيه ما بسط لزوم له وهذا كما ان الشيء بشرط تحققه واجب ومع هذا لا يستحيل
عدمه من حيث وجوبه وفيه ان ما ذكره انما هو مناط للفرق بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير فالوجوب
بالذات لا يقارنه جواز العدم اصلا لا من حيث نفسه وهو ظاهر ولا بالنظر الى غيره لان ما بالذات لا يختلف بالغير
كما بين في موضعه والوجوب بالغير يقارنه جواز العدم من حيث نفسه ولا يقارنه بالنظر الى موجبه سواء كان
موجبه شرط تحققه او تحقق تابعه او مضايفه او معلول علته وليس مراد المحقق بما نقله بيان ان مقارنة جواز او علته م (margin)
العدم من خواص هذا الوجوب بل بيان ان هذا الوجوب ايضا كسائر انواع الوجوب بالغير في انه لا ينافي
الامكان الذاتي بل يجتمع معه وسيظهر لك ان وجوب احد المتضايفين بالنظر الى الآخر ليس وجوبا لاحقا ولا
يلزم ما هو شبه الدور في الاستحالة انما هو شبيه به وان كان من وجوب احد معلولي علة بالنظر الى الآخر وجوب
احد امرين بينهما منع الخلو بشرط انتفاء الآخر شبيه بالوجوب السابق في نفي استحقاق ما يتعلق به المدح والذم لعدم قدرته
عليه وهو يدل على انهما ليسا شبيهين بالوجوب اللاحق فضلا عن ان يكونا من اقسامه قوله ايده الله فان المجموع
المركب من تحقق الترك وانتفاء داعيه ممتنع بالذات بين بذلك ان الترك وعدم داعيه لا يجتمعان ومعلوم بما تقدم
من ان عدم الترك اعني الفعل يجوز ان يتحقق مع داعي الترك انما قد يرتفعان ويعلم من هذين ان بينهما منع
الجمع ولما كان تحقق منع الجمع بينهما مستلزما لتحقق منع الخلو بين نقيضيهما فرع عليه قوله فبين نقيضيهما اي وجود

بان

بان نقيض الترك هنا عبارة عن الفعل لكونه هنا مقارنا لتاثير الفاعل فلا يتصور بينهما واسطة كما مر وجزم

بوجوبه بشرط انتفاء النقيض الاخر وهو داعي الترك فقط لما بينهما من منع الخلو واورد بعض الفضلاء هنا ابحاثا از حاشيه محمد تقى رحمه الله

ثلثة الاول ان الفعل ليس نقيضا للترك لامكان ارتفاعهما الثاني انه لو كان انفكاك الفعل عن عدم داعي

الترك ممتنعا بالذات امتنع تاثير العلة فيه لامتناع تاثير العلة في الواجب الثالث انه يلزم منه كون الفعل لازما

عقليا لانتفاء الداعي ويجيء ان ما كان محتاجا الى المؤثر بل امرا عينيا لا يكون لازما عقليا لشيء انتهى والجواب عن الاول

ظاهر مما مر وعن الثاني ان امتناع انفكاك الفعل عن عدم داعي الترك بالذات انما يقتضي ان يكون الفعل واجبا

بشرط عدم داعي الترك ولا يقتضي ذلك وجوبه بالذات وعدم احتياجه الى التاثير اصلا لجواز ان يكون عدم داعي

الترك محتاجا الى التاثير ومستلزما لوجود الفعل فللتاثير فيه تاثير في الفعل ايضا ثم لا يحتاج الفعل الى تاثير علة

وما نحن فيه كذلك فان لاختيار الفاعل مدخلا في انتفاء داعي الترك بناء على كونه مقصرا في الجهل بالنفع فيه على ما يجيء

وعن الثالث ان المحتاج الى المؤثر انما هو الفعل بالمعنى المصدري كما يجيء وليس هو امرا عينيا ولا محتاجا الى تاثير

علة مغايرة للتاثير في انتفاء داعي الترك على هذا الفرض فلا يمتنع ان يكون لازما عقليا له ويكون التاثير في

ملزومه تاثيرا فيه ايضا انما يمتنع ذلك اذا كان امرا عينيا او محتاجا الى تاثير علة مغايرة للتاثير في ذلك الانتفاء

قوله ايده الله قلت هو كالواجب بالوجوب السابق اي في نفي استحقاق فاعله عليه مدحا او ذما عقلا وذلك

لانه صادر عن فاعله بعد عدم قدرة منه عليه لما عرفت من ان القدرة على احد الطرفين لا يكون الا مع القدرة

على الطرف الاخر والقدرة على الطرف الاخر مفقودة هنا لفقدان داعيه الذي هو من اجزاء علته التامة ولما

لم يكن ذلك وجوبا سابقا اذ ليس تحقق شيء من المعلولين عندهم موقوفا على تحقق الاخر والا يلزم ان يكون

مؤخرا عنه بالمرتبة مع انهما في مرتبة واحدة ذاتا وزمانا وليس تحقق شيء منهما في مادة الخلو موقوفا على انتفاء الاخر

اذ يجوز تحققه مع تحقق الاخر ايضا لجواز اجتماع جزئيهما معا وظهر بذلك ان امتناع كل من الترك وانتفاء

داعيه بشرط تحقق الاخر ليس امتناعا سابقا بل امتناع مقابل للوجوب بهذا المعنى اذ انتفاء شيء منهما ليس

موقوفا على تحقق الاخر لجواز انتفاء كل منهما مع انتفاء الاخر ايضا لجواز ارتفاع جزئي مادة الجمع معا ثم لو في ولو كان

وصلته والتقصير في الجهل بالنفع بناء عن التقصير في تحصيل العلم بوضعه فيه للترك والفاء في فيذم

للتفويض و فيهم عليه للتقصير والمشار اليه لذلك الفعل الذى هو كالواجب بالوجوب السابق ولا يرد عليه انه يلزم
من ذلك ان يكون متعلق المدح والذم ايضا لما كان مختصا بذلك التقصير ولا يكون الفاعل باعتبار نفس الفعل
مستحقا للمجازاة والملامة فى مادة اصلا وهذا سفسطة لما مر من ان المطلوب هنالك انما هو تزييف المثال
لا تحقيق الحال لا يقال يمكن ان يتم ح على الفعل ايضا اذ كما يمكن ان يستحق العبد العقاب على العصيان التقديرى
بناء على كونه فاعلا لما يستلزم تقديرا على ما مر فى حاشية منه دام ظله صح ان يستحق الذم على الفعل التحقيقى بناء
على كونه فاعلا لما يستلزمه تحقيقا وهو ترك تحصيل داعى الترك فلا يعين قوله فيتم عليه دون ذلك لانا نقول
الاستلزام هنا عقلى وفيما مر ثمة على و صحة استحقاق العقاب على اللازم العلى لا يوجب صحة استحقاق الذم على
اللازم العقلى كما مر ثمة ايضا قوله ايده الله ويظهر بذلك اى بكون الواجب بهذا الوجوب كالواجب بالوجوب السابق
فى رفع الملامة والمجازاة عن فاعله و ايراد هذا الشك مع قبول الاشاعرة ان يقول لو كان العبد مستحقا للمدح والذم
العقليين على فعل او ترك لكان كل منهما صادرا عنه بدون وجوب والتالى باطل لانهما ان تساويا بالنسبة الى المبادى
كان اختيار كل منهما ترجيحا بلا مرجح وان تفاوتا كان اختيار المرجوح ترجيحا بلا مرجح فيجب اختيار الراجح
فلا يتحقق بصدرها ولا دما عقلا ح عدم نفع الجواب بان وجوب اختيار الراجح ليس وجوبا سابقا بل كالوجوب
السابق فى رفع اللوم والمجازاة مبنى على ان كلام الخصم يتم به ايضا كما يتم بالوجوب السابق فالجواب النافع ان يق
لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح بمعنى الترجيح بلا داع مختصرا ح مما مر قوله ايده الله وعلى التقرير الثانى نعود الى
الجواب الثانى وعلى التقرير الاول لعلها نعود ايضا اذا اخترنا الشق الثانى ولظهوره مما مر لم يتعرض له قوله ايده الله
فى الحاشية بالمفسدة اخرى كما سيجئ عند قول المصنف الخ فانه سيبرهن هناك على ان الاباحة العقلية بمعنى
كون الفعل والترك متساويين فى نفس الامر او فى نظر العقل باعتبار المصالح والمفاسد والدواعى محال
ويظهر لك ان هذا السند بتقريره الثانى برهان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بادنى تغيير بان
يق طرفا الفعل والترك بالنظر الى المصالح والمفاسد والدواعى اما ان يكونا متساويين فى نفس الامر وفى نظر
العقل او يكونا متفاوتين والتساوى باطل بالبرهان الذى سيجئ والراجح من المتفاوتين واجب عقلى فى نفس الامر
وفى نظر العقل والمرجوح منهما محظور عقلى فى نفس الامر وفى نظر العقل وهما المطلوب قوله ايده الله فان قلت

مرادهم

مرادهم هذا الايراد لا اختصاص له بالجواب المبني على التقرير الثاني بل هو متوجه على ما مر في الجواب الاول على التقرير الاول ايضا

من قوله وهو المحال بالضرورة الى قوله لا يق وما في حاشية عبارة عن الترجيح بلا مرجح قوي والمقصود ان مرادهم بما سموه

ترجيحا بلا مرجح وحكموا باستحالته انما هو الترجيح بلا مرجح قوي فيندرج فيه الترجيح بلا داع مخصص اصلا والترجيح

بالداعي المخصص المساوي والترجيح بالداعي المخصص الضعيف فجميع ذلك عندهم ترجيح بلا مرجح ومحال واليه يرجع

ما مر نقله عن بعض المشاهير وتقريره من قبله ان يق مرادهم بالمرجح ما يختص بواحد من الطرفين في افادة

الرجحان فلا يكون في الاخر بازائه شيء يفيد هذا القدر من الرجحان فالداعي المساوي لمعارضته والضعيف عن معارضته

ليس مرجحا عندهم اصلا قوله ايده الله هو خروج عن مدلوله لغة اي حمل لفظ الترجيح بلا مرجح على معنى الترجيح

بلا مرجح قوي خروج عن المدلول اللغوي لهذا اللفظ وبين ذلك في حاشيته منه بان المفهوم اللغوي لفظ مرجح

مفهوم عام شامل للمساوي والضعيف والقوي ليتبين بان تحقق ذلك المفهوم اعم من تحقق كل واحد من

تلك الاصناف وان نفي تحققه اخص من نفي تحقق كل واحد منها بناء على ما بينه المنطقيون من ان نقيض الاعم اخص

من نقيض الاخص فكلما تحقق المساوي او الضعيف او القوي تحقق المرجح وكلما تحقق المرجح لا يلزم ان يتحقق

القوي مثلا لجواز ان يتحقق الضعيف او المساوي وكلما انتفى المرجح انتفى المساوي والضعيف والقوي وكلما

انتفى القوي مثلا لا يلزم ان ينتفي المرجح لجواز ان يتحقق هناك مرجح ضعيف او مساو فالترجيح بلا مرجح يتضح

لغة بان يتحقق هناك صنف من تلك الاصناف والترجيح بلا مرجح لا يتحقق لغة الا بان ينتفي جميعها وظهر

بذلك ان المقصود الاصلي هنا ملاحظة نسبة تحقق المرجح الى تحقق اصنافه ونسبة انتفائه الى انتفائها

لا نسبة مفهوم المرجح الى افراده ونسبة نقيض ذلك المفهوم الى نقايضها كما يوهم قوله سلمه الله لان مفهوم

مرجح الخ ويسقط بذلك ما اورده بعض الفضلاء من انه اذا اخذ اللامرجح نقيض المرجح ورد النفي بلا على مفهوم

المرجح لا على وجوده كما يرد النفي في لا حيوان على مفهوم الحيوان اي ما ليس بحيوان فيكون معنى قولنا الترجيح بلا

مرجح محال ان الترجيح بسبب امر يصدق عليه اللامرجح محال وهو ظاهر الفساد انتهى قوله ايده الله في الحاشية

والى هذا يرجع الخ اشارة الى دفع مناقشة حاصلها ان ما فهم من المنطقيين يقتضي ان يكون اللامرجح اخص

من كل واحد من اللاقوي واللامساوي واللاضعيف وهو مناف لما يقتضيه قاعدة الاصوليين من كونه اعم

مرجح محمد تقي رحمه الله

من كل واحد منا بناء على انه نكرة في سياق النفي ومفيد للعموم وحاصل الدفع انه لا تنافي بينهما فان العام باصطلاح

الاصوليين هو اللفظ المستعمل في جميع ما يندرج في مفهومه بحسب اصل الوضع والخاص هو اللفظ المستعمل في

بعضه واما باصطلاح المنطقيين فالعام ما يندرج تحته غيره والخاص ما يندرج في غيره فيمكن ان يكون شيء واحد خاصا باحد الاصطلاحين

عاما بالاصطلاح الاخر وبالعكس فلا مرجح في الترجيح بلا مرجح عام اصولي مستعمل في مجموع اللااقوى واللاضعيف

واللامساوي وخاص منطقي لكونه مع المرجح المساوي والضعيف مندرجا في مفهوم اللااقوى ومرجح في الترجيح

بمرجح خاص اصولي مستعمل في واحد من هذه الثلثة بعينه مبين وعام منطقي لاندراج كل واحد من الاقسام

الثلثة الجزئية فيه قوله ايده الله في نفس مسئلة الترجيح بلا مرجح اي مع قطع النظر عن اقوالهم في الداعي

الموجب وتخلف المعلول عن العلة التامة والارادة الموجبة قوله ايده الله في الحاشية جوز واسع احد الطرفين الخ

استندوا في ذلك الى رغيفي الجائع وطريقي الهارب وقدحي العطشان والذين لا يجوزون ذلك يقولون الرجحان

شيء والعلم بالرجحان شيء ولعله يختار احدهما لوجود الرجحان وان لم يتفطن به كذا في تلخيص المحصل قوله ايده الله

في الحاشية بعد ما ذكر التنافي في نفسه بناء على توهم ان الفعل مع الداعي يجب وبدونه يمتنع ولا تنافي في الواقع فان

الواجب مستقل بايجاد فعله مع توقفه على الدواعي والمصالح والمراد بهذا نفي الاولوية وقوله ثم قال انه ابطال الاولوية

اي فيما صنعت هذا العذر قوله ايده الله في الحاشية بامتناع الترجيح هذا مفهوم كلام المحقق الطوسي قوله

ويكون الفعل الخ مفهوم من كلام الفخر الرازي وجواز وقوع كل من الطرفين مفهوم من القول بالاولوية وقوله بعض

الاعلام ان يكون الخ مبني على ان المراد بالمرجح والداعي لو كان هو القوي يلزم ان لا يمكن تحقق الا في احد الطرفين اذ لو

تحقق فيهما يلزم ان يكون كل منهما اقوى من الاخر وهو محال واذا لم يمكن تحققه الا في احد الطرفين يلزم اما كون

الطرف الراجح واجبا والطرف المرجوح ممتنعا واما جواز وقوع المرجوح بلا داع ولا مرجح والا ول مناقض

للقول بالاولوية والثاني مناقض للقول بامتناع الترجيح بلا مرجح وبكون الفعل موقوفا على الداعي ويؤيد

ذلك ما بان المحقق الطوسي قال في تلخيص المحصل بعد ما نقل المحشي سلمه الله عنه وابو الحسين واصحابه قالوا عند الداعي يجب

وعند عدمه يمتنع وذلك لا ينافي الاختيار فان تفسير الاختيار هو ان يكون الفعل والترك بالقياس الى القدرة

متساويين وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجب او ممتنع انتهى فلو كان مرادهم بالمرجح اعم من اللااقوى المساوي

والضعيف

فيه شيء مع غيره
اي في ضمن مندرج

والضعيف والقوي لما كان للقول بان الفعل يجب عند الداعي كما ذهب اليه ابو الحسين واصحابه معنى اذ معلوم ان الفعل
لا يجب بالداعي المساوي ولا بالداعي الضعيف غايته ان يصير به اولى من جهته كما ذهب اليه محمود وهذا ايضا يصير ادعاء
لزوم الترجيح بلا مرجح في هذا الاستدلال على الشق الثاني في التقرير الاول وعلى الشقين في التقرير الثاني مكابرة
صريحة والجواب عن الاول ان مراد من قال بوجوب الفعل عند الداعي استنادا به الى محض العلم بالنفع المختص به
الذي تعلق قصد الفاعل بتحصيله فانه الباعث للفاعل على ارتكاب الفعل سواء كان قويا بالنسبة الى داعي الترك
او مساويا او ضعيفا والا لو كان في فعل منافع متعددة بعضها اقوى من بعض وتعلق قصد الفاعل بتحصيل نفع
ضعيف منها وتحمل ثقل الفعل لاجله كان الداعي له هو ذلك النفع الضعيف وان ترتب على فعله ما هو اقوى منه
وهذا مبني على توهم ان وجوب الفعل بشرط تعلق القصد بتحصيل نفع مختص به عين وجوبه في زمان ذلك
التعلق او مستلزم له كما مر وعن الثاني ان قول المشكك اختيار الموجوح محال لانه ترجيح بلا مرجح مبني على انه
توهم ان المراد بالمرجح هو العلم بالنفع المختص المقصود للفاعل فحسب لان المرجوح لما لم يكن له نفع مقصود للفاعل
لم يكن له مرجح اصلا وهو غلط لجواز ان يكون له مرجح اقوى او اضعف او مساو بالقياس الى مرجح
الطرف الراجح ولئن صار مرجوحا من جهة ان الفاعل لم يقصد تحصيله ولو قصد تحصيله يصير راجحا من هذه
الجهة او مبني على خلط الترجيح بلا مرجح بمعنى الترجيح بلا داع مختص الذي هو المصطلح عليه بين المعتزلة والمعلوم
استحالته بالضرورة بالترجيح بلا مرجح بمعنى الترجيح بلا داع قوي اي لم يتفطن للفرق بين المعنيين فوضع
كلا منهما موضع الاخر وفرع عليه من المفاسد ما يتفرع على الاخر او مبني على انه توهم ان الداعي المساوي او
الضعيف بمنزلة عدم الداعي قوله ايده الله في الحاشية ما ذكره المعترض وهو الترجيح بلا مرجح قوي سواء لم يكن
هناك مرجح اصلا او كان وكان مساويا او ضعيفا قوله ايده الله في الحاشية على النقيضين هما اما القول بكون
ذي الداعي القوي من الطرفين واجبا وعليه يمتنع القول بان الفعل مع الداعي القوي يكون اولى بالوقوع ولا
ينتهي الى حد الوجوب واما القول بجواز وقوع احد الطرفين بلا داع قوي مع القول بامتناع ترجيح احد الطرفين
بلا داع قوي كما مر قوله ايده الله في الحاشية نسبة مثل هذا المذهب الى غير المجنون مكابرة مبني على ان اعتقاد
المتناقضين في مسئلة علمية لا يمكن الا مع الشعور بكل منهما او بعد ذلك يمتنع الصدور عن الفاعل ما دام عاقلا ولا ينافي ذلك

ان يصدر من بعض المقلد كلامان متناقضان اذا كان ذلك فى مسئلة ظنية او فى مسئلة عليتزع الفعلة قوله ايده الله

فى الحاشية سفاهة الا على هذا الاصطلاح وذلك لانه يكفى فى ابطال القول بالا ولوية ان يحقق انه منافض

للقول بامتناع الترجيح بلا مرجح فان المراد بالمرجح الداعى القوى فلو جاز وقوع الطرف المرجوح الاولى يلزم جواز

الوقوع بلا مرجح قوله ايده الله فى الحاشية مراده من الراجح اى فى قوله الطرف الراجح يكون اولى ولا ينتهى الى حد

الوجوب قوله ايده الله فى الحاشية على ما فرضوا الشارة الى ان التساوى من جميع الجهات امر مستحيل جوزه قدماء

المعتزلة لمعارضته وهمية نا شية من فرضهم اياه فى هذه المسئلة على ما مر قوله ايده الله ومن الفهم جعلوا

الى قوله بعض الفضلاء ان المقصود بيان انه لا يصح ان يحمل المرجح هنا بمعنى الداعى الموجب او بمعنى الارادة

الموجبة والاوجه الشك الاول ثالثا او خامسا ثم اورد عليه ان هذا انما يستدعى ان لا يكون المرجح بمعنى الداعى

او بمعنى الارادة وانما اذا عمم بحيث يشملها فلا وفيه ان المقصود هنا الفهم عدم الاحتياج الى الداعى الموجب و

الارادة الموجبة دليلين على الوجوب السابق مغايرين للاحتياج حينئذ الى المرجح وهذا يدل على ان مرادهم

بالمرجح المرجح المختص باحد طرفى الفعل والترك مع قطع النظر عن خصوصية كونه قويا او ضعيفا او مساويا

وعن خصوصية كونه داعيا او ارادة او غيرهما والالم يصح ان يعد شيء منها دليلا مغايرا لدليل الترجيح

بلا مرجح ثم قال ان هذا الشك يفترق عن الشك الثالث عند ما يكون الكلام فيه فى التساوى وعدمه بالنسبة الى

الجهات مطلقا وفى الثالث فى التساوى والاختلاف فى الدواعى وعند ما يكون الكلام فيه فى الجهات مطلقا وفى

الثالث فى الدواعى وفيه ان هذا مبنى على خلط هذا الشك بالشك الرابع وقد مر الكلام فيه ثم قال حديث الاحتياج

الى الداعى القوى عليه لا له فانهم ادعوا فى هذا الدليل وجوب ذى الداعى القوى مستندا بانه عند استواء الدواعى

وعند وجود احد الطرفين يمتنع المساوى والمرجوح الا يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا انما يصح اذا كان المراد بالترجيح

بلا مرجح ما ذكره من جانب المستدل وفيه ان هذا خلط لهذا الشك بالشك الثالث فان المدعى فيه ان

الواقع من طرفى الفعل والترك واجب الوقوع والدليل عليه كما يجى انه موقوف على الداعى القوى فيمتنع وقوعه

مع الداعى المساوى والضعيف لامتناع وقوع الموقوف بدون وقوع الموقوف عليه واذا امتنع وقوعه مع

الداعى المساوى والضعيف يجب وقوعه مع الداعى القوى ولم يكن فى هذا الدليل من الترجيح بلا مرجح عين ولا اثر

مرحوم محمد تقی رحمه الله

ولذا اجيب

ولذا اجيب عنه بمنع توقفه على الداعي القوي لا بمنع توهم الترجيح بلا مرجح قوله ايده الله ولذا جعل اي ولجعلهم حديث
الاحتياج الى الارادة الموجبة دليلا عليحدة على وجوب العلم الذي تعلقت به مقابلا لما دل عليه امتناع الترجيح بلا
مرجح لعدم ملاحظة خصوصية الارادة في مفهوم المرجح جعل صاحب المواقف الدليل المبني على امتناع الترجيح
بلا مرجح الذي تمسكت به الاشاعرة في ان افعال العباد ليست صادرة عنهم بقدرتهم الزاميا على المعتزلة اذ لولا ذلك
لامكن ان لا يجعل الزاميا بان يجعل المرجح فيه شاملا للارادة الموجبة كما فعله شارح التجريد فانهم وان جوزوا
الترجيح بلا مرجح وانكروا وجوب الواجح لكنهم اعترفوا بان الارادة القوية موجبة لما تعلقت به قوله ايده الله
في الحاشية عليه اي على صاحب المواقف والضمير في جعله راجع الى الاستدلال على كون افعال العباد واجبة
الصدور عنهم بما يتوقف على وجوب الواجح بناء على امتناع الترجيح بلا مرجح قوله ايده الله في الحاشية
وهو سفسطة بيان ذلك ان المراد بالترجيح الارادة وعلى ما يجيء في الشك الخامس يكون لها في العبد
فردان لا ثالث لهما الاول الاحداث الثاني الميل القلبي الجازم الذي لا فتور فيه ولا تشويش فلو اريد بالمرجح
ايضا الارادة كما زعم شارح التجريد فلا بد ان يتحقق في ضمن احد هذين الفردين فحصول الترجيح بلا مرجح
ظاهر الاستحالة غير قابل للنزاع وهو ظ والثالث الاحداث بلا ميل والرابع الميل بلا احداث وهما ايضا
ظاهر الجواز غير قابل للنزاع لظهور صدور كثير من الافعال عن الفاعلين بدون ميل وميلهم الى الاشياء بدون
احداثهم اياه فلا بد ان يكون ما زعمه شارح التجريد باطلا فاما ان يراد بالترجيح الاحداث وبالمرجح الداعي
المختص المقتضي للاحداث او يراد بالترجيح الميل وبالمرجح الداعي المختص المقتضي للميل فيكون مسئلة الترجيح
بلا مرجح قابلة للنزاع لكن الاول اقرب قوله ايده الله في الحاشية ويظهر بما ذكرنا الخ اي يظهر بما بينا ان
مرادهم بالترجيح ما يساوق الارادة وبالمرجح الداعي المختص المقتضي لها ولما كان الانسب تفريع الشك بالنسبة
الى هذا الشرط التقرير الاول لان ادراج تساوي الداعيين المختصين المتعارضين في المتساويين وادكاب
ان في اختيار كل منهما يلزم ارادة شيء بدون داع مختص به مقتض لارادته غير مناسب لانه مكابرة صريحة كما لا يخفى
بخلاف ما لو ادرج في المتفاوتين وارتكب ان اختيار المرجوح محال لانه ترجيح بلا مرجح فانه مبني على توهم ان
المراد بالمرجح هو العلم بالنفع المختص المقصود للفاعل كما مر لا النفع المختص مطلقا فمعناه عند المتكلمين

اختيار ما لم يرد من الطرفين محال لان اختياره اختيار لما لم يكن له نفع مختص بنفس المختار فلا يكون المكابرة
فيه مصححة قوله ايده الله وبالجملة لا تم ح آه اى حين اذ سلمنا ما قلت يعنى لو سلمنا ان مرادهم بالترجيح بلا
مرجح ما قلت وان ذلك لا يكون من وجاهة دون لغة ولا عرف المصطلح عليه فلا تم ح ان الترجيح بلا مرجح بهذا
المعنى محال فضلا عن كونه ضروريا لا يستحق ان كما نسب الى المحققين والمراد بمن توهم استحالته بعض المشاهير حيث — هو مولانا عبد الرزاق الجيلاني رحمه الله
قال المتنازع فيه لنا هو الترجيح بلا مرجح اى بلا امر مختص يحصل فى افادة الرجحان ولا يكون فى الاخر لا هو ولا بازائه
امر اخر وهذا ظاهر جدا واما ما ذكره سلمه الله فما لم يقل به احد اصلا كيف وقياس الترجيح بلا مرجح والترجح بلا مرجح
واحد والفرق بينهما ليس الا من خارج وهل يمكن ان يجعل احد معنى الترجح بلا مرجح ذلك الذى ذكره او هل يمكن
ان يتوهم احد جواز ترجح احدى كفتى الميزان مثلا اذا كانتا متساويتين بل كانت هى مرجوحة فى الوزن
على الاخرى بخصوصيته الذهبية مثلا وهل ما ذكره الا ذلك بعينه فتدبر انتهى ولا يخفى ما فيه فان موازنة
احد الداعيين بالاخر بحيث يعلم او يظن بذلك مساواتهما او رجحان احدهما على الاخر فى اى مادة كان امر متعسر
جدا بل متعذر كما يظهر ذلك للمتأملين بالرجوع الى وجدانهم كيف ونفع بعض الدواعى ليس من جنس نفع
الاخر فكان مقايسته به كمقايسة ثقل شئ بلون امر وطعم شئ بحجم اخر فلا يدمن الترجيح بداع مختص بالطرف
المدعو اليه بدون علم او ظن بكونه اقوى من الداعى المختص بالطرف الاخر او اضعف منه او مساويا له قوله
ايده الله فى الحاشية قد عرفه المتكلمون اى استدلوا بادلة تامة وقوله يعدون يعنى يستعينون والضمير فى اليها
للكواكب وقوله مدبرة بيان لقوله معتنى وقوله مصوغة معطوف على قوله مدبرة قوله ايده الله بل نقول
هو الضمير الموضوع راجع الى ما هو مذكور فى الجواب على التقرير الاول صريحا ومفهوم من الجواب على التقرير الثانى
ضمنا اعنى اختيار المرجوح من جهة لكونه راجحا من جهة اخرى وان كانت اضعف او مساوية بالنسبة الى
الجهة الاولى والاعتناء الاجتناب عما يفتر اكله او شربه والضمير المجرور فى قوله بجوازه وقوله استحالته راجع
الى مرجع الضمير الموضوع ايضا فقوله بل نقول الى اخره معلومية وقوعه ما من استحالته بلا حظة حال شديد المرض
الفقير المحتمى والمسلم الفاسق وقوله ولو لم يكن الى اخره معلومية جوازه ووقوعه بالدليل الذى ذكره بعد تسليم انتفاء
دليل على وقوعه وانحصار دليل جوازه ووقوعه فيه قوله ايده الله فى الحاشية يعنى المنضم الى اخره ناظر الى قوله بالداعى الضعيف

وقوله

وقوله او بتقويه ناظر الى قوله او المساوى قوله ايده الله فى الحاشية قلت ليس الشهوة والغضب من اسنخا الخ حاصله ان
الشهوة مثلا ما لم تفوض على العقل ولم يحصل للعاقل علم او ظن بان هذا الفعل مثلا مقتضاها لم تصلح لان تكون مقتضية
لهذا الفعل ولا جزءا من مقتضيه مقويا لاقتضائه فان النفع الموهوم او المشكوك للفاعل لا يكون فيه اقتضاء اصلا
ضرورة وبعد حصول هذا العلم او الظن يكون المقتضى للفعل والداعى اليه هو هذا العلم او هذا الظن لا نفس الشهوة فالشهوة
ليس لها انضمام الى الداعى مقويا له بل هو محقق له فان قلت يجوز ان يكون للمريض دواع متعددة الى ترك الاحتماء ويكون المجموع ضعيفا
بالنسبة الى دواعى الاحتماء ويصير بانضمام العلم باقتضاء الشهوة قويا قلنا التزام ذلك فى كل ما نحن فيه مكابرة فانا نعلم ضرورة
بمشاهدة احوال انفسنا وامثالنا ان من المرضى من لا يكون له علم ولا ظن بل ولا وهم بنفع فى ترك الاحتماء الا اقتضاء الشهوة
وهو مع العلم بضعف هذا النفع وعدم توهم كونه اقوى من نفع الاحتماء يختار الترك لغلبة الشهوة عليه لا يقال انه
لغلبة الشهوة يحصل له شك فى كون الاحتماء انفع له بل يجزم انه لغلبة الشهوة يختار ما يعلم عدم اختياره انفع له
وليس هذا الا ترجيحا بلا مرجح قوى وظهر بذلك سقوط ما اورده بعض المشاهير موافقا لما ذكره بعض الافاضل حيث قال
المرجوحية فى نفس الامر وبحسب نظر العقل غير قادحة فى الرجحان بحسب الوهم وفى نظر الفاعل من حيث هو فاعل
فيتناول المشتهى الضار للمريض فانه وان كان مرجوحا فى نفس الامر ومن حيث نظر العقل لكنه راجح فى وهمه
من حيث غلبة الشهوة وضعف العقل عن الممانعة فهو لم يتناول المرجوح من حيث هو مرجوح بل من حيث
هو راجح وان كان راجحية غير مرتبطة بتقدمها فى نفس الامر وكذا الحال فى المسلم الفاسق وغير ذلك انتهى فنقول فهو لم
يتناول المرجوح من حيث هو مرجوح بل من حيث هو راجح نطق بالحق غفلة اذ ليس له مفر من هذا الا ما قصده
سلمه الله بقوله فهكذا اختيار المرجوح لانه مرجوح من جهة وراجح من جهة اخرى قوله ايده الله فى الحاشية
ولهذا لم تواصل لهذا تنبيه على ما ادعى بداهته وتقريره ان القائلين بوجوب الراجح التزموا ان يكون الموجب المرجح
داعيا ولم يكتفوا بمرجح غير الداعى وهذا كاشف عن ان ما لا يكون من جنس الداعى لم يكن مرجحا ولا جزءا للمرجح
مقويا له قوله ايده الله وهو غير ما نحن فيه الضمير المرفوع عائد الى ما يفهم من قوله نعم يتوجه وهو الوجوب
بمعنى توجه اللوم على الطرف المقابل والمراد بما نحن فيه الوجوب بمعنى امتناع الطرف المقابل قوله ايده الله وقال
المصنف فيما يحكى يعنى ان ما ارتكبناه من ان اختيار ذو الداعى الضعيف على ذى الداعى القوى ليس مستبعدا عقلا مما

هو مولانا عبد الرزاق الجيلانى ومولانا عبد الرشيد التونى رحمهما الله

الحكيم ولا من غيره بل هو محظور عقلي لا يفعله الحكيم وان قدر على ان يفعله وقد يفعله غير الحكيم نظير ما ارتكبه
المصنف فيما يجى حيث قال ما حاصله ان الامر بالشي مع كراهته ليس مستحيلا عقلا لا من الحكيم ولا من غيره
وهو انما محظور عقلي للاهيد من الحكيم امكان مع جواز صدوره عنه وقد بعيد عن غير الحكيم قوله ايده الله فان
قلت هذا الجواب من الشك على الشق الثاني اى الجواب عنه فى التقرير الثانى على تقدير اختيار الشق الثانى
منه بمنع استحالة اختيار المرجوح اولا وباثبات وقوع اختياره من بعض العقلاء ثانيا وباثبات جواز
وقوعه من كل عاقل ثالثا ولما حصر عدم صحة هذا الجواب بهذا الشق لتوقف عدم صحته على تفاوت
الداعيين قوة وضعفا وذلك مفقود فى الشق الاول من التقرير الثانى لان المفروض فيه ان الطرفان
متساويان مطلقا وفى غيره لازم فى الشق الثانى من التقرير الاول لان صورة تساوى الداعيين المختصين داخلة
فيه ثم حاصل الاعتراض انه لو قيل طرفا فعل الله تعالى وتركه مثلا اما يكونا متساويين او متفاوتين الى اخر التقرير قوة وضعفا
فلا يمكنكم الجواب باختيار الشق الثانى ومنع استحالة اختيار المرجوح او ادعاء وقوعه او ادعاء جواز وقوعه
وذلك لان اختيار المرجوح محظور عقلي يستحيل صدوره عنه تعالى ولو قلتم سلمنا ان اختيار المرجوح محال واختيار
الراجح واجب ولكن ليس هذا الوجوب وجوبا سابقا فلا ينفعكم ذلك اذ يلزم ان لا يكون الفاعل تعالى مستحقا
للمدح فان هذا الوجوب وان لم يكن وجوبا سابقا لكنه شبيه به فى عدم استحقاق فاعله المدح والذم كما
اعترفتم ببيننا قبل وكذا حال المعصوم بالنسبة الى الواجبات والمحظورات الشرعية وحاصل الجواب ان اللازم
هنا انما هو وجوب الفعل بالنظر الى العدل والحكمة وليس ذلك وجوبا سابقا او شبيها به ولا ينافيه الاعتراف
المذكور ثمة فان المعترف به ثمة انما هو مشابهة وجوب الفعل بالنظر الى عدم داعى الترك للوجوب السابق لا
مشابهة وجوب الفعل بالنظر الى العدل والحكمة لو بين الصورتين فرق فان القدرة منتفية فى الصورة الاولى
لعدم تحقق داعى الترك بخلاف الصورة الثانية لتحقق داعى الفعل والترك جميعا وما ينافى استحقاق
المدح والثواب انما هو وجوب الفعل المنافى للقدرة لا وجوبه المجامع لها وهذا الفرق هو الباعث لادراج
لفظ التطبيق فى قوله ونظير الجواب الثانى الى الا يقال القدرة منتفية فى الصورة الثانية ايضا لانتفاء ما يتوقف
عليه صدور الترك من الداعى القوى او لوجود ما يمنع منه من العدل والحكمة لانا نقول ما يتوقف عليه صدور الترك

المناهو

انما هو الداعي المختص به واما كون ذلك الداعي قويا فلا يتوقف صدور الترك عليه نعم كون الفاعل حكيما مراعيا
للمصلحة مما يجب به وجوبا لاحقا ان لا يصدر عنه الترك مع قدرته عليه ما لم يكن عليه داعيا قويا والمانع
الذي عد بعضه من اجزاء العلة للترك انما هو ما ينتفي معه التمكن من ايجاد الترك والعدل والحكمة ليسا كذلك
بالنسبة الى الترك لان التمكن من ايجاد الترك متحقق معهما للفاعل وان لم يوجد نظرا الى انه محظور عقلي يحتمل
استحالة لاحقة ان يفعله الحكيم المراعي للمصالح قوله ايده الله اوما في حكمه اي ما كان شبيها به في انتفاء القدرة
عن فاعله كوجوب الفعل بالنظر الى انتفاء داعي الترك عما يتوقف عليه الترك فاذا انتفى انتفى القدرة على الترك وانتفى فان داعي الترك
بانتفائه القدرة على الفعل ايضا فان القدرة على الفعل لا تكون الا مع القدرة على الترك وانتفى بانتفائه استحقاق
المدح والذم ايضا قوله ايده الله كوجوب افعالنا الاختيارية الحادثة بالنسبة الى العلم الازلي الى هنا وقوله
فهذه الصفات في الحقيقة كاشفة الخ مشعر بان وجوب الفعل بالنظر الى العدل والحكمة وجوب لاحق من قبيل
وجوب الشيء بالنسبة الى ما بعد لا من قبيل وجوب الشيء اذا اخذ بشرط تحققه وهذا مبني على ان العدل والحكمة
ليسا بمعنى كون صاحبهما بحيث لا يقدر على احداث ما ليس باصلح في نفس الامر بل بمعنى كون صاحبهما بحيث لا يحدث
بالقدرة والاختيار الا ما هو اصلح في نفس الامر وصدور اي شيء عنه كاشف عن كونه اصلح في نفس الامر وتابع له
ولذا يصح ان يقال كان ذلك اصلح في نفس الامر فاحدثه العادل الحكيم ولو كان الاصلح خلافه لفعله دونه ولا يصح ان
يقال احدثه العادل الحكيم فكان اصلح في نفس الامر الا اذا اريد ان صدوره عنه يكشف عن كونه اصلح فيها كما يصح ان
يقال كان ذلك واقعا في نفس الامر فعلمه العالم ولو كان الواقع خلافه لعلمه دونه ولا يصح ان يقال علمه العالم فكان
واقعا فيها الا اذا اريد ان علمه به يكشف عن وقوعه فيها قوله ايده الله وليست علة له والا امتنع الحاصل
الدليل انه لو كان شيء من عدل الله وحكمته من جملة ما يتوقف عليه الفعل المشتمل على الداعي القوي لزم ان
يمتنع بالذات صدور ذلك الفعل منه تعالى لو فرض عدم اتصافه تعالى بهما وان كان متصفا بالعلم التام والقدرة
الكاملة لامتناع صدور الموقوف بدون حصول الموقوف عليه والتالي باطل لان مقتضى القدرة الكاملة جواز
صدوره ومقتضى العلم بصدوره وجوب صدوره وجوبا لاحقا فقال بعض الفضلاء فيه بحث فان فرض اتصافه هو صدر محمد الشيرازي رحمه الله
تعالى بالقدرة وفرض عدم اتصافه تعالى بالعدل والحكمة مع كونهما علة للفعل متنافيان فان القدرة انما تكون

بعد استجماع العلة التامة للشيء فلو كانتا علتين للفعل وتوقف عليهما لم يتحقق القدرة وفيه ان قدم الكامل لزم معلوم
ضرورة انما ليست نفس العدل والحكمة ولا متوقفة عليهما ليلزم من انتفائهما انتفاؤها وينبه على ذلك ان العقل
يجوز بتصديق الذهن بالادلة القاهرة على كونه تعالى قديرا عليما شكه في عدله تعالى وحكمته لعدم اطلاعه على ادلتهما
او لشبهة منعت عن التصديق بها ولذلك ترى الاشاعرة قالوا بكمال قدرته وبجواز ان يكلف عباده بما لا يطيقونه
ويعاقبهم على ما لا يفعلونه ونحو القدرة الحادثة متحققة بدون حكمة وعدل في الفساق في هذا الوجه يمكن
الاستدلال ببقاء القدرة على ايجاد الفعل المشتمل على الداعي القوي بعد فرض نفي العدل والحكمة على انا لسنا ما يتوقف
عليه ذلك الفعل والسر في ذلك ان العدل والحكمة صفتان للقادر متاخرتان عن القدرة كما يشعر به ما مر من معنى
العدل ولذا لا يطلق العادل او الظالم على من صدر عنه الاصلح او خلافه بالايجاب قوله ايده الله ويظهر بهذا
تحرير محل النزاع يعني ذهب محققو المتكلمين الى ان تاثيره تعالى في العالم بالقدرة والاختيار لا بالايجاب و
ذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى فيه بالايجاب لا بالقدرة والاختيار ومحل النزاع بينهما انما هو القدرة بمعنى
صحة صدور الفعل والترك اي جواز صدورهما المقابل لوجوب شيء منهما عليه بالوجوب السابق وامتناع
شيء منهما منه بالامتناع السابق فانه المصحح لاستحقاق الحمد والشكر والعبادة والتعظيم وهذا تصريح بان
محققي المتكلمين جوزوا تخلف المعلول عن العلة التامة بخلاف الفلاسفة ومن تبعهم من المتكلمين وفيه ايماء
الى رد ما توهم الخفري في حاشية الهيات التجريد انه محل النزاع بينهما وهو ان المراد بالايجاب هنا ما يعم
الايجاب بمعنى التاثير بدون مقارنة الارادة كما في تاثير الطبايع على ما زعموا والايجاب بمعنى امتناع الانفكاك
عن الذات في وقت اصلا ولو كان وقتا موهوما وان المراد بالاختيار التاثير بوجوب سابق بمقارنة
الارادة مع جواز الانفكاك عن الذات في وقت موهوم قال فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم
العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة و
واجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات انتهى وكانه اغتر بقول المحقق الطوسي حدوث العالم بعد عدمه
ينفي الايجاب بعد قوله واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله قوله ايده الله اما التقرير الاول هذا الدليل
مؤلف على هيئة القياس الاستثنائي واشير الى المقدمة الاولى بقوله ان العلم بالامور الواقعة الخ والى الثانية

بقوله

بقوله ولا شك الخ وقوله والا لم يكن بيان الملازمة التي ادعيت في المقدمة الاولى وكان صورة الدليل
هكذا لو تعلق العلم الازلي بوقوع الحوادث في المستقبل لكان لها موجب بالوجوب السابق لكن المقدم حق
فكذا التالي اما حقية المقدم فظاهرة واما الملازمة فلان العلم الازلي المتعلق بوقوع الحوادث تابع لوقوع
الحوادث وما تعلق به من وقوع الحوادث حادث فلا بد ان يكون هناك امر ازلي يكون وقوعها جاريًا مجرى
وقوعها والا يلزم ان لا يكون العلم الازلي تابعًا لما تعلق به لتوقف تحقق التابع على تحقق المتبوع او على تحقق
ما يجري مجراه وما يجري مجراه اما موجبة بالوجوب اللاحق او موجبة بالوجوب السابق والاول منتف فتعين
الثاني فظهر بما قررنا ان الكلام مع الاجوبة الثلثة متوجه على بيان الملازمة فالاول منع لكون تحقق
التابع موقوفا على تحقق المتبوع او على تحقق ما يجري مجراه والثاني منع لكون الموجب منحصرا في الموجب بالوجوب
السابق والموجب بالوجوب اللاحق والثالث منع لكون ما تعلق به العلم الازلي من وقوع الحوادث حادثًا
قوله ايده الله لانا ايضًا تابع لما كان الوجوب اللاحق على تسليم وجوب الشيء بشرط تحققه ووجوبه بالنسبة
الى تابعه وكان موجب الواجب على الاول تحققه وعلى الثاني تابعه وكان الكلام في الموجب المتحقق قبل
تحقق الواجب حكم بانه ايضًا تابع قوله ايده الله بحيث اذا تابع الواقع كان له موازن اي اذا طابق فان التي بما هو
واقع في نفس الامر كان له موازن في نفس الامر هو عين ذلك الواقع وكان بينه وبين موازنه نسبة الفرعية والاصلية
في نفس الامر فالحكاية الكاذبة لما لم يكن مطابقة لما هو واقع في نفس الامر لم يكن لها في نفس الامر محكي ولا موازن
ولا اصل ولا لها فرعية بالنسبة الى الاصل لكنها تابعة لحكايتها التقديري الغير الواقع في نفس الامر بمعنى انها متصفة
في نفس الامر بالكون بهذه الحيثية والحاصل ان الواقع في الخبر الصادق محكي وموازن اصلا واصل بالنسبة
اليه تحقيقًا بخلاف الواقع في الخبر الكاذب فانه ليس محكيا ولا موازنا ولا اصلا بالنسبة اليه بل ليس له محكي ولا
موازن ولا اصلا الا على تقدير كونه صادقا مطابقا للواقع فتقييد التابع في الحاشية بالذي يقصد مطابقة الخبر
له للاحتراز عن التابع بالنسبة الى الخبر الكاذب اذ ليس هو ما يقصد مطابقة الخبر له بل ما يقصد مطابقته له لا واقع
وقال بعض الفضلاء ظاهره مغايرة الموازن للواقع فيبطل ظاهر ما ذكره في الحاشية بعد قوله والمراد بالمحكي سيد محمد تقي رحمه الله
المحكي من حيث انه محكي بقوله وهو المراد للقوم بالواقع والتحقيق ان قولنا زيد قائم مثلا حكاية عن وقوع

القيام صدقًا وكذبًا وهو محكيته وموازنته ولا اصل بالنسبة اليه فى الحالتين معًا فان الكاذب لم يكذب من حيث انّه
اخبر عن عدم القيام بهذا اللفظ حتى يقال ان الحكاية ليست مطابقة للمحكى والا كان غالطا فى الاستعمال لا كاذبًا
بل من حيث انه محكى عن تحقق القيام وليس بمتحقق فالخبر الكاذب له موازن يطابقه ولا اصل بالنسبة اليه حين
عدم مطابقته للواقع ايضا كما سيجئ ما يوضحه فى مباحث ثبوت المعدومات فما يدل هذا الكلام من مغايرة الموازن
للواقع هو الوجه لكن تقييد تحقق نسبة الوقوعية واللاوقوعية بحال المطابقة مما لا وجه له انتهى وفيه نظر من
وجوه اما اولا فلان قوله فيبطل ظاهر ما ذكره الخ مبنى على الغفلة عن فائدة تقييد الخارج بما قيد به اذ يستفاد منه
ان المقصود بيان اتحاد الموازن للواقع فى الخبر الصادق ولا ينافى ذلك مغايرته للواقع فى الخبر الكاذب واما
ثانيا فلانه ان اراد بقوله وهو محكيه وموازنه ولا اصل بالنسبة اليه فى الحالتين معًا انه محكيه وموازنه واصله
تحقيقا فى حالة الصدق وتقديرا فى حالة الكذب على طبق ما ذكره سلم اسر فلا تراع فيه وان اراد به انه محكيه وموازنه
واصله تحقيقا فى الحالتين فهو مكابرة كيف ولو تحقق له محكى وموازن واصل فى نفس الامر لكان صادقا البتة
واما ثالثا فلان قوله ان الكاذب انما يكون كاذبا من حيث انه حكى عن تحقق القيام وليس بمتحقق اعتراف بعدم
تحقق المحكى للخبر الكاذب ولا نعنى بالموازن والاصل بالنسبة اليه الا المحكى فكيف يتفرع عليه ان الخبر الكاذب له
موازن يطابقه ولا اصل بالنسبة اليه حين عدم مطابقته للواقع ايضًا وقد يقال المراد بالواقع ظرف نفس الامر
ومن خواصه الازلية ويتحقق الموازن قد يكون حادثا فليس الواقع متحدا مع الموازن وفيه اولا ان الواقع عبارة
عما هو واقع فى ظرف نفس الامر لا عين هذا الظرف على ما سينتظم فى مباحث ثبوت الثابتات وثانيا ان الخبر الكاذب
لا موازن له كما عرفت فالموازن الحادث لا يكون الا للخبر الذى يكون صدقه حادثا وحدوث صدق الخبر موقوف على
حدوث واقعه وح يلزم حدوث الواقع فاتحاده مع الموازن مبنى على ان قولنا فى هذا الوقت ان هذا الجسم ابيض
انما يصدق اذا كان ابيض المتقيد بهذا الوقت ثابتا لهذا الجسم ازلا فمحكى الحكايات الصادقة باسرها ازلى فيتحد
مع الواقع وح يلزم ان لا يتحقق موازن حادث اصلا اذ لا نعنى بالموازن الا المحكى قوله ابداء النسبة الوقوعية
واللاوقوعية فيه نشر على ترتيب اللف قوله ابداء الله وكذا اعتقادا والغير المبتدا واما الاعتقاد المبتدا فهو كام عبارة
عن الاعتقاد الحاصل باتباع العادات والشهوات بدون دليل ولا امارة فلا يكون الا من قبيل ميل النفس الى شئ

فلا نسلم ازليته وثانيا لو سلمنا ذلك بقول ازلية الواقع فى الخارج الى ذاتهم

فيكون

فيكون في الحقيقة انشاء لا خبرا ثم اعلم ان الخبر هو الكلام النفسي الملقى الى الغير مطابقا للواقع او غير مطابق معتقدا
للمخبر او لا والاعتقاد هو الكلام النفسي الذي يتعلق به اذعان المعتقد وقبوله مطابقا للواقع او غير مطابق ملقى الى
الغير او لا فبينهما عموم من وجه لتحققهما في المعتقد الملقى الى الغير والاول بدون الثاني في الملقى الى الغير المعتقد و
بالعكس في المعتقد الغير الملقى وقدم الكاذب والخطا على الصادق والصواب اشعارا بان المقصود بالاصالة في
السند انما هو ذكرهما وان الصادق والصواب انما ذكرا على سبيل التبعية والاستطراد وقوله فان صدقت
الشرطية تعليل لتحقق معنى التابعية في الخبر الكاذب والاعتقاد الغير المطابق الخطا والشرطية بعينها نقيض قوله اذا طابق
الواقع كان له موازن الخ قوله ابقاه الله ولا يقتضي هذا توقفا وذلك لان المعنى المذكور للتابعية لو اقتضى توقف
التابع على المتبوع يلزم ان لا يكون الحكاية الكاذبة مثلا تابعة بهذا المعنى للمحكي لعدم توقفها على المحكي لتحققها بدونه
كما نعلم انها تابعة له بهذا المعنى اي كانت بحيث اذا طابقت الواقع كان لها موازن نسبتها اليه نسبة الفرع الى الاصل
قوله ابقاه الله لانا نقتضي شبه التوقف اي انما يقتضي المعنى المذكور لتابعية الحكاية للمحكي علاقة بين الحكاية والمحكي
شبيهة بتوقف الحكاية على المحكي ويفهم من ذلك ان التابع شبيه بالموقوف والمتبوع شبيه بالموقوف عليه
وان وجه الشبه في كل ذلك استحالة التعاكس كما لا يتوهم ان يتوقف الموقوف عليه على الموقوف من جهة واحدة للزوم
الدور المحال فكذلك لا يتصور ان يكون المتبوع تابعا لتابعه من جهة واحدة للزوم ما هو شبه الدور في الاستحالة
ويفهم منه امتناع توقف المتبوع على التابع وامتناع تابعية الموقوف عليه للموقوف فلا يمكن ان يكون
وجود العلة موقوفا على وجود معلولها ولا ان يكون تابعا له وكذا لا يمكن ان يكون المحكي موقوفا على الحكاية
ولا ان يكون تابعا لها لان الاول مستلزم للدور المحال والثلاثة الاخر مستلزمة لما هو شبه الدور في الاستحالة
قوله ابقاه الله فلا يمكن ان يكون حكاية علة للمحكي لا يقال تصور الفعل الاختياري حكاية له ومع ذلك علة له ايضا
لتوقف صدور الفعل الاختياري عن الفاعل على تصور الفاعل اياه لانا نقول تصور الفعل الاختياري قبل
صدوره عن الفاعل المختار حكاية لما ثبت في نفس الامر وليس علة له انما هو علة لايجاد الفاعل اياه في الخارج
تصوره وبعد صدوره عنه حكاية لما وجد في الخارج وليس علة له ح وقد يقرر في الجواب ان تصور الفعل حكاية
لنفس ذلك الفعل وليس علة له انما هو علة لايجاد الفاعل اياه وهو ساقط اذ لو سلم ان تصور الفعل حكاية

لنفس ذلك الفعل نقول في مرتبة المعلول والتأثير فيه عين التأثير في المعلول كما سيجيء تحقيقه فاذا كان نفس الفعل
علة لايجاده يلزم ان يكون علة لنفسه ايضا قوله ايده الله في الحاشية ولا يتصور فيها اي في صورة انتفاء المتبوع
وما يجري مجراه وقوله توقف اصلا اي لا على المتبوع ولا على ما يجري مجراه قوله ايده الله في الحاشية والمراد بنسبة الحكاية
والمراد بشبه التبعية يشعر بان نسبة الفرعية والاصلية بين شيئين موقوف على تحققهما بناء على ان تحقق النسبة
فرع تحقق المنتسبين بخلاف الحالة التي هي شبه التوقف المعبر عنها بالتابعية فالحكاية الكاذبة مشتهرة بالموقوف
على المحكي وتابعة له وان لم يكن المحكي ولا ما يجري مجراه ويوجبه بالوجوب السابق متحققا وليست فرعا للمحكي الا
اذا فرض تحققه كما اشير اليه بقوله اذا طابق الواقع كان له موازنة وكان بينه وبين موازنه نسبة الفرعية والاصلية
ثم المراد بتحققهما ما يعم تحققهما في زمان واحد كما في الخبر الحالي او في زمانين كما في الخبر الماضوي والاستقبالي
قوله ايده الله في الحاشية المحكي من حيث انه محكي بهذه الحكاية محكي الحكاية من حيث انه محكي بهذه الحكاية
عبارة عن مضمون الخبر المتقرر في نفس الامر مع قطع النظر عن هذا الخبر فقيد الحيثية للاحتراز عن المحكي
لا من هذه الحيثية اذ يجوز ان يكون حكاية ملزاة في الصورة المفروضة مثلا سيأتي اخبار زيد لم يفعله
بانه يمشي غدا حكاية وعلة للمحكي اعني براءته غدا لكن لا من حيث انه محكي بحكايته هذه اي لا من حيث انه
متقرر في نفس الامر مع قطع النظر عن هذا الخبر الشخصي بل من حيث انه يكون بعينه هذه الحكاية لحكاية عمرو مثلا
اي من حيث انه متقرر في نفس الامر مع قطع النظر عن خبر عمرو مثلا اعني براءته المتقررة في نفس الامر بخبر زيد
والا يلزم شبه الدور لان الحكاية المذكورة وان كانت علة لهذا المحكي لكنها ليست تابعة لهذا المحكي
انما هي تابعة لمحكيها من حيث انه محكي بها اعني براءته المتقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن خبر زيد قوله
ايده الله في الحاشية وهو المراد للقوم بالخارج المراد بالخارج الواقع الذي يكون لنسبة الكلام الخبري
سواء كانت تلك النسبة مطابقة له والمقصود بيان ان ليس مراد القوم بالواقع في قولهم صدق الخبر
مطابقته للواقع المحكي المتقرر في نفس الامر مطلقا بان يكفي في صدق الخبر ان يكون مطابقا لمضمونه المتقرر
في نفس الامر ليرد ان خبر زيد في المثال المفروض صادق لان محكيه وهو براءته مرضية متقررة في نفس الامر
فكيف حكم بكذبه بل مرادهم به المحكي من حيث انه محكي بهذه الحكاية اي مضمونه من حيث انه متقرر في نفس الامر

مع قطع

مع قطع النظر عن خبر زيد قوله ايده الله في الحاشية وهو المراد للقوم بالخارج المراد بالخارج الواقع الذي يكون للنسبة
الكلام الخبري سواء كانت تلك النسبة مطابقة له ام لم تكن والمراد بالخارج الذي يقصد مطابقته للخبر له الواقع الذي يكون
تلك النسبة مطابقة له والمقصود بيان ان ليس مراد القوم بالواقع في قولهم صدق الخبر مطابقته للواقع المحكي
المتقرر في نفس الامر مطلقا بان يكفي في صدق الخبر ان يكون مطابقا للمضمون المتقرر في نفس الامر ليرد ان خبر زيد في
المثال المفروض صادق لان علمه وهو براءة مريضه متقرر في نفس الامر فكيف حكم بكذبه بل مرادهم به المحكي من
حيث انه محكي بهذه الحكاية اي مضمونه من حيث انه متقرر في نفس الامر مع قطع النظر عن هذه الحكاية فلا بد في صدق
الخبر ان يكون مطابقا للمحكي من هذه الحيثية فخبر زيد في المثال المفروض كاذب اذ لم يكن له محكي كذلك فان برء
مريضه انما حصل بخبره لا بخبر غيره قوله ايده الله في الحاشية قال التفتازاني الخ هذا استيناف بياني لما ادعاه
هنا بقوله وهو المراد للقوم الخ فان مضمون قوله فلا بد له من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ مطابقا
لما ادعاه هنا قوله ايده الله في الحاشية واردت الاخبار الحالي احتراز عن ارادة الاخبار الاستقبالي فان
صدقه لا يتوقف على وقوع البيع هذا في الحالي بغير هذا اللفظ بل على وقوعه في ثاني الحال بغير هذا اللفظ فان
قلت لو قال قائل ابيع وكان قاصدا للبيع في ثاني الحال ثم لم يبع فيه لمانع يمنعه فهل هو خبر استقبالي
صادق او لا قلنا ان اراد الاخبار عن البيع في ثاني الحال ~~ثم لم يبع فيه لمانع يمنعه~~ فهل كما هو الظاهر فهو خبر استقبالي
كاذب وان اراد الاخبار عن القصد الحالي للبيع في ثاني الحال فهو خبر حالي صادق قوله ايده الله في الحاشية
فلا بد من وقوع بيع وذلك لان المتبادر من لفظ ابيع اذا لم يقصد به الانشاء الاخبار عن وقوع البيع
مع قطع النظر عن هذا الخبر فهو انما يكون صادقا ومطابقا للواقع اذا كان مطابقا للمحكي من حيث انه محكي به
علم مما مر قوله ايده الله في الحاشية ويظهر بذلك اي ببيان المراد بالمحكي على وجه ظهر به مراد القوم بالخارج
والواقع قوله ايده الله في الحاشية كان خبرا كاذبا وذلك لما مر من انه لم يكن مطابقا للواقع اي للمضمون المتقرر
في نفس الامر مع قطع النظر عن هذا الخبر فانه انما ثبت بهذا الخبر لا بغيره وقال بعض الفضلاء فيه نظر فانه يلزم منه كون
الخبر الكاذب علة للحكم مع انه ايضا شبيه بالموقوف على المحكي كما اعترف به بقوله لكنه شبيه التوقف والحق ان العلة
هو تكلم زيد بذلك تبرعا ولذا يتحقق البرء اذا تكلم هو به بقصد التفاؤل ونحوه ايضا ولا ينافي هذا توقف

العلية على زعم المريض الحكاية فان الشرط والعلة هو زعم الحكاية لا الحكاية والا لم يتحقق البرء حين التفاؤل

ثم قال لو كان هذا الكلام خبرا صادقا ايضا لم يلزم محذور مع انه لا دليل على كذبه على انه يضعف بما اذا فرض انه

ظن زيد او علم انه مريض يبرأ غدا اذا قيل له ذلك وعلم ايضا انه لو لم يقل هو ذلك لما لم يقله فقال لذلك ما ينقض

ويرا اذ لا شك في علية قوله مع كذب قولنا مريض زيد لا يبرأ غدا مع قطع النظر عن اخباره انتهى واراد بقوله

لم يلزم محذور انه لا يلزم حينئذ ورود لازم العلة ايضا هو تكلم زيد بهذا اللفظ وليس للخبر تاثير دخل في العلية

وانت اذا تاملت فيما مر من توضيح تقييد المحكي بقيد الحيثية علمت ان هذا الخبر سواء كان كاذبا كما فرضنا

او صادقا كما فرضه بل الخبر مطلقا ليس علة لمحكيه من حيث انه محكيه وان ما عده حقا واجاب به عن النقض

بالتجشم به مادة الشبهة لكونه مدعى عليها اذا فرض ان مريضا يبرأ غدا اذا قال له ذلك بقصد الحكاية

ولا يبرأ بدونه فان قلت لو قال زيد لمريضه انك تبرأ غدا بخبري هذا فهل هو صادق او كاذب قلنا

ان كان المراد بالخبر في قوله بخبري هذا المجموع قوله انك تبرأ غدا بخبري هذا فلا يكون مركبا ذا نسبة

اصلا فضلا عن ان يكون تاما ثم فضلا عن ان يكون صادقا او كاذبا والا يلزم ان يكون النسبة جزءا

لاحد المنتسبين وهو ظاهر البطلان وسيجيء تحقيق ذلك في جواب شبهة جذر الاصم وان كان المراد به

قوله انك تبرأ غدا فقط فهو خبر كاذب سواء فرض ان لقوله بخبري هذا مدخلا في البرء المذكور اولا ووجهه

ظاهر من تفسير الواقع محكي الحكاية من حيث انه محكي بهذه الحكاية على ما مر قوله ايده الله في الحاشية

الاولى الكاذب يتخصص الى نوع الخبر ما حكم فيه بثبوت محمول خاص لموضوع خاص او سلبه عنه من غير ان

يلاحظ فيه خصوصية المخبر وخصوصية وقت اخباره وتشخصه هو اذا لوحظ فيه احدهما في الخصوصيتين

فالقول بان مريض زيد يبرأ غدا من حيث انه صادر عن زيد في وقت خاص تشخص منه ومن حيث انه

صادر من عمرو او عن زيد قبل ذلك الوقت او بعده بساعة مثلا تشخص آخر منه وا لمجرد عن هذه الحيثيات

يكون نوعا منه لكن المراد بالنوع في قوله دون نوعه وقوله وما ذكرت من النقيض نقيض النوع ليس هو هذا

المعنى لان كذب النوع بهذا المعنى يتحقق بكذب تشخص من اشخاصه كما ان صدقه يتحقق بصدق تشخص من

اشخاص فاذا كان خبر مشخص كاذبا والاشخاص الاخر الواردة على طبقه صادقة لا يصح ان يقال انه حنث

كاذب

كاذب بشخصه دون نوعه لان نوعه ح كاذب بكذب بعض اشخاصه وصادق بصدق بعض آخر منها ولا استبعاد
فيه فان المتقابلين قد يجتمعان في نوع واحد كاجتماع الاعمى والبصير في نوع الانسان بل المراد بالنوع
هنا ما يندرج فيه اخبار شخصية متعددة متفقة في وصف خاص كالصدق او الكذب واردة على طبق
خبر شخصي آخر فاذا كان خبر شخصي كاذبا فان كذبت الاخر الواردة على طبقه كان كاذبا بشخصه ونوعه
وان صدقت كان كاذبا بشخصه دون نوعه ولك ان تسميه صادقا بنوعه دون شخص معين من اشخاصه
وبهذا الاعتبار يكون قسما ثالثا من الصادق وان كان خبر شخصي صادقا فان صدقت الاخبار
الاخرى الواردة على طبقه كان صادقا بشخصه ونوعه وان كذبت كان صادقا بشخصه دون نوعه ولك ان
تسميه كاذبا بنوعه دون شخص معين من اشخاصه وبهذا الاعتبار يكون قسما ثالثا من الكاذب وظهر
بذلك انه يتصور لكل من الكاذب والصادق اقسام ثلثة ولم يذكر المحشي القسم الثالث وهو الكاذب
بنوعه دون شخص معين من اشخاصه اي ما يكون من اشخاصه صادقا والاشخاص الاخرى الواردة
على طبقه كاذبة لعدم احتياج المقام الى ذكره ولكون تحققه مشكوكا فيه وقيل لم يذكره لانه غير ممكن التحقق
في مادة اصلا اذ كان ان ثبوت النوع يتحقق بثبوت شخص من اشخاصه وانتفاؤه لا يتحقق الا بانتفاء
جميع اشخاصه وكذلك صدق النوع يتحقق بصدق شخص من اشخاصه وكذبه لا يتحقق الا بكذب
جميع اشخاصه وفيه ان ثبوت الخبر وانتفاؤه ليس عبارة عن صدقه وكذبه بل ثبوته عبارة عن احضار
مخبر به وانتفاؤه عبارة عن انتفائه ولا ربط له بصدقه وكذبه اذ كل خبر بعد ثبوته محتمل للصدق
والكذب فكما لا يستبعد العقل ان يكون خبر شخصي كاذبا بدون الاخبار الاخرى الواردة على طبقه لا يستبعد
ان يكون خبر شخصي صادقا بدون الاخبار الاخرى الواردة على طبقه ولا بد لنفي ذلك من دليل وقيل انه متحقق في نقيض
النوع في المثال المفروض وهو قولنا مريض زيد لا يبرأ غدا فانه كاذب بنوعه دون شخص معين من اشخاصه وهو
نقيض الشخص هنا اي قولنا مريض زيد لا يبرأ غدا مع قطع النظر عن خبره هذا فانه صادق وفيه ان نقيض الشخص هنا
ليس من اشخاص نقيض النوع هنا فان معنى نقيض النوع ان مريض زيد لا يبرأ غدا مع قطع النظر عن خبره الايجابي
هذا الخبر السلبي ونقيض الشخص ان مريض زيد لا يبرأ غدا مع قطع النظر عن خبره الايجابي فالقيد في الاول معدوم من

عقد الحمل ذكر او لم يذكر لانه ملحوظ في جميع الاخبار بخلاف القيد في الثاني فانه غير مفهوم منه ولا بد من الاتيان به عند
الاحتياج اليه وانما اتى به هنا ليتحقق والمناقضة بعبارة الاخرى ان نقيض الشخصية هنا انما يكون صادقا بتخصيص دون
نوع اذا كان الاخبار الاخرى الواردة على طبقه كاذبة وليس كذلك فان الاخبار الاخرى الواردة على طبقه قول عمرو
او بكر او غيرهما بان مريض زيد لا يبرأ غدا مع قطع النظر عن خبر الايجابي لزيد بنحو كلها صادقة وقيل انه متحقق فيما
اذا علم بتوقيف مثلا ان مريض زيد لا يبرأ غدا الا اذا قال له زيد اليوم انك لا تبرأ غدا فانه لما رأى انه كثيرا ما يقع
خلاف مخبره سيتشوش بذلك ويبرأ غدا بسببه فاذا قال زيد اليوم لمريضه انك لا تبرأ غدا واراد به الحكاية
كان خبره صادقا اذ معناه انه لا يبرأ غدا مع قطع النظر عن خبره هذا وهو حق ومطابق للحكي من حيث انه
محكي بهذه الحكاية وان كان علة لخلاف هذا المحكي وهو برؤه غدا في الواقع ولذا كان نقيضه الشخصي وهو ان
مريض زيد يبرأ غدا مع قطع النظر عن خبره له بعدم البرء كاذبا واما الاخبار الاخرى الواردة على طبق خبر زيد
وهو قول غير زيد او قول زيد بعد ذلك او قبله بيوم مثلا ان مريض زيد لا يبرأ غدا اي مع قطع النظر عن هذا
الخبر فهي كاذبة لانه يبرأ غدا بخبر زيد له بعدم البرء وفيه ان خبر زيد لم يصر كاذبا كالاخبار الاخرى الواردة
على طبقه لانه اخبره بانه لا يبرأ غدا اصلا وهو يبرأ غدا بهذا الخبر والتقييد بقوله مع قطع النظر عن خبره هذا
لا يفيد صدقه الا اذا كان معناه انه لا يبرأ غدا مع قطع النظر عن هذا الخبر ليس علة لبرئه لكن ليس معناه ذلك
بل معناه انه لا يبرأ غدا مع قطع النظر عن ان هذا الخبر ليس علة لعدم برئه فان الملحوظ في القيد اللازم لجميع الاخبار انما
هو فرض عدم كون الخبر علة للمخبر لا فرض عدم كونه علة لخلاف مخبره واما قوله ولذا كان نقيضه الشخصي
الى قوله ان معنى قولك مريض زيد يبرأ غدا مع قطع النظر عن خبره بعدم البرء ان مريضه يبرأ غدا وان لم
يكن خبره عن عدم البرء علة لعدم برئه وظاهر انه صادق فان صدقه موقوف على ان يكون هذا الخبر السلبي
علة لبرئه ولم يفرض هنا انتفاؤه انما فرض هنا انتفاء علّيته لعدم برئه فقط قوله ايده الله في الحاشية
او قبله بيوم وذلك باعتبار ان يظن او يعلم انه يخاطب مريضه غدا ويقول له انك تبرأ غدا ويبرأ مريضه
بسببه قوله ايده الله في الحاشية لما فيض الشخص فقلنا الى وذلك لما مر غير مرة من ان هذا القيد اعني مع قطع
النظر عن خبره هذا مأخوذ في صدق شخص كل قضية وان القضية انما تصدق اذا كانت مطابقة لمضمونها

المتقرر

المتقرر في نفس الامر مع قطع النظر عنها فلا بد لتحقق التناقض بين الاشتغالين من وحدة اخرى سوى الوحدات
المعتبرة في تناقض الانواع وهي الوحدة في هذا القيد مثلا قوله زيد لمريضه انك تبرأ غدا انك تبرأ غدا مع قطع
النظر عن حبوى هذا لو وقعه ونقيضه ان مريضه لا يبرأ غدا مع قطع النظر عن خبر زيد وهو صادق فخبر زيد كاذب
ومعنى قول عمرو بعد ذلك ان مريض زيد يبرأ غدا ان مريضه يبرأ غدا مع قطع النظر عن خبري هذا ونقيضه ان مريض
زيد لا يبرأ غدا مع قطع النظر عن خبر عمرو وهو كاذب فخبر عمرو صادق وكذا قول زيد بعد ذلك او قبله بيوم مثلا
قوله ايده الله ان كلا من المتضايفين يطلب ان كلا من المتضايفين يطلب التحقق بالنظر الى تحقق
الاخر وليس ذلك وجوبا بالنظر الى وجوبا بالنظر الى الموقوف عليه والا يلزم الدور المحال ولا وجوبا
لاحقا اي وجوبا بالنظر الى التابع والا يلزم ما هو شبه الدور في الاستحالة كما ظهر من المنع السابق فلو
سلمنا توقف العلم على الموجب فلا نم ان الموجب منحصر في القسمين لم لا يجوز ان يكون موجبا بوجوب غير
سابق ولا لاحق ثم ان هذا الوجوب شبيه بالوجوب اللاحق من حيث ان كلا من المتضايفين يتحقق
الا مع تحقق الاخر فوجوب احدهما بالنظر الى الاخر بمنزلة وجوب الشيء بشرط تحققه قوله ايده الله فلعل العلم
الخ هذا توضيح لسند المنع اعني قوله او لا ترى والحاصل انا لا نم انه لا بد في كون العلم تابعا للمعلوم من توقفه اما على
تحقق المعلوم واما على تحقق ما يوجبه بالوجوب السابق او اللاحق لجواز ان يكفي فيه توقفه على تحقق ما
يوجبه بوجوب غير سابق ولا لاحق هو صدق القضايا المتعلقة بالمصالح فان تلك القضايا موجبة بوجوب
غير سابق ولا لاحق لمشية الله تعالى المعلوم ومشيته تعالى للمعلوم موجبة له بالوجوب اللاحق ويلزم من ذلك كون
تلك القضايا موجبة للمعلوم بوجوب غير سابق ولا لاحق فان موجب موجب شيء موجب لذلك الشيء
على نحو ايجابه لذلك الموجب ثم المراد بالقضايا المتعلقة بالمصالح قضايا يكون محمولاتها المصلحة نحو وجود
زيد في الوقت الفلاني مصلحة اي حسن وقيامه في وقت كذا مصلحة الى غير ذلك وتلك القضايا من حيث
انها صادقة موجبة لمشية الله تعالى للامور الواقعة في المستقبل وليست علة ولا تابعة لها اما انها موجبة
فلانه تركه مشيتها هو مقتضى الحكمة والعدل فعلى تقدير صدقها مشية الله تعالى فمشيته واجبة عليه تعالى
واما انها ليست علة لها فلان المصلحة ايضا كالعدل والحكمة في انها ليست علة للفعل المشتمل عليها كما توضيحه